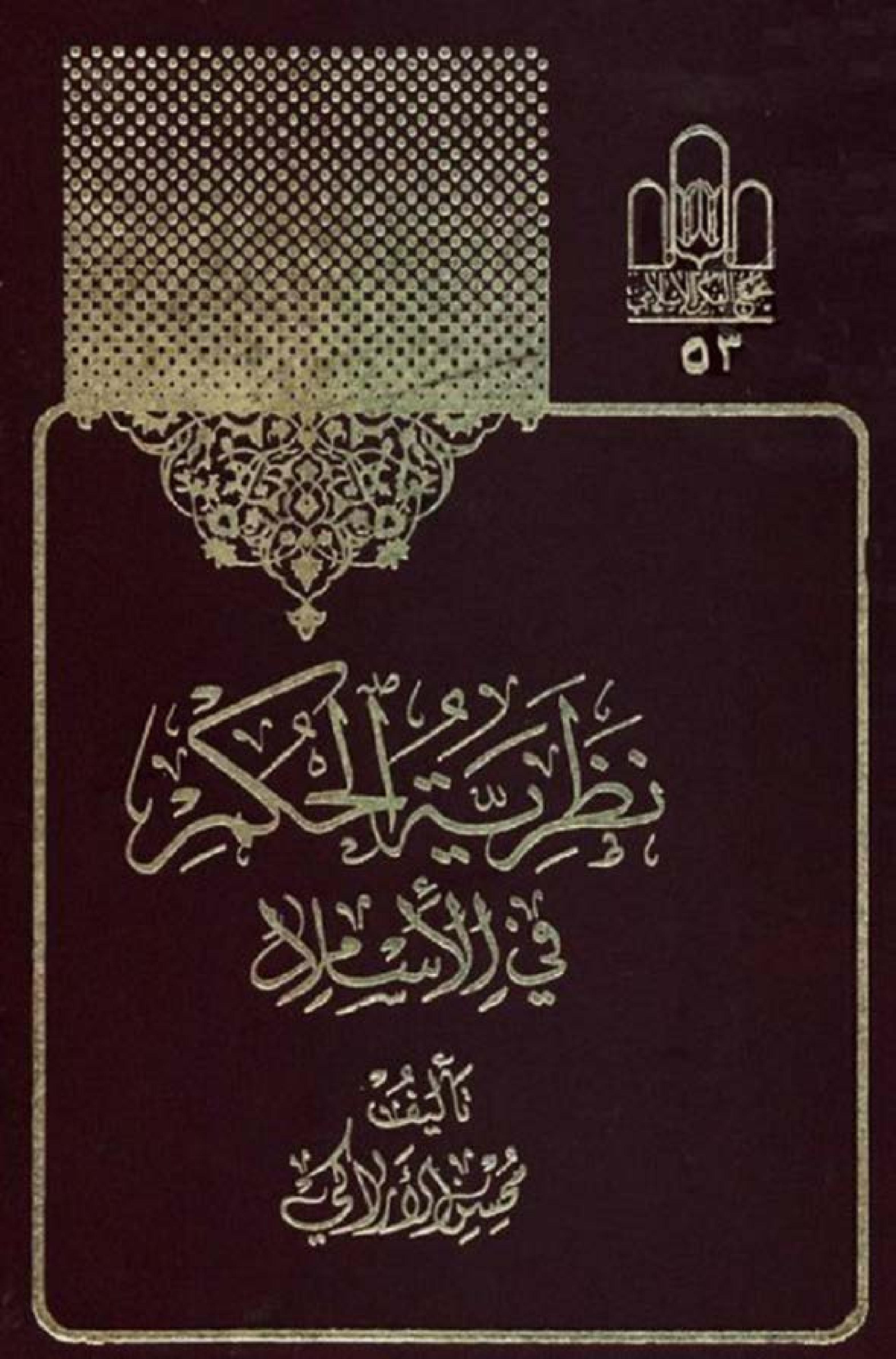

٥٣
نظرية الحكم
في الإسلام
تأليف
محسن الأراكي

كلمة المجمع

الكتاب الّذي نقدّمه للباحثين و القرّاء هو انتاج آخر من سلسلة الإنتاجات العلمية المتميزّة التي قدّمها مجمع الفكر الإسلاميّ لِعالَم الفكر و للمكتبة الإسلامية على الخصوص حول موضوع النظرية الإسلاميّة في الحُكم .

و قد وفّق الله سبحانه و تعالى مؤلّف هذا الكتاب سماحة الشيخ محسن العراقي دام عزّه لمشاريع كثيرة خلال مدّة إقامته في إنجلترا، من أهمّها تأسيس المركز الإسلاميّ في إنجلترا، و تأسيس كلية العلوم الإسلاميّة، و معهد الإمام الحسين عليه السلام للدراسات الإسلاميّة العُليا ، و عشرات أُخرى من المشاريع الفكريّة و الدّينيّة التي يمكن إعتبارها بحقٍ؛ بداية مرحلةٍ جديدةٍ من النشاط الثقافي الإسلاميّ في عالَم الغرب عامّةً و في بريطانيا على وجه الخصوص .

و كان من أهمّ نشاطات سماحته، ممارسته للتدريس و إلقاء المحاضرات حول شتّى قضايا الفكر الإسلاميّ، كان من أهمها مجموعة المحاضرات التي ألقاها علي طلبة الدراسات الإسلامية العُليا في معهد الإمام الحسين عليه السلام للدّراسات الإسلاميّة العُليا بلندن .

و قد وفّقه الله لتدوينها و تلخيصها و ترتيبها بالطريقة التي يجدها الباحث في هذا الإنتاج العلميّ القيّم الّذي وفّق توفيقاً كبيراً في أداء الواجب ا لعلميّ في مجال البحث عن نظرية الإسلام في الحكم .

و إذ تسرّ أُسرة مجمع الفكر الإسلاميّ أن تقدّم إلى عالمَ الفكـر هـذا الإنتـاج الفكريّ القيّم، شاكرةً لله على هذا التوفيق؛ تتمنّى أن ينال إعجاب رجال الفكر و أن يكون إسهاماً مؤثّراً في إثراء البحث العلميّ في هذا المجال .



مجمع الفكر الإسلاميّ

شوّال المكرّم ١٤٢٥ هـ

مقدّمة المؤلّف

إنّ من نعم الله التي لا تحصى عليّ و له عليها شكر لا يحصى، أن أُتيحت لي فرصة اللّقاء العلميّ بمجموعة من أهل العلم و الفضل أثناء إقامتي في بريطانيا خلال مدّة وظيفتي هناك، و قد نتجت من هذا اللّقاء العلميّ عدّة مشاريع علميّة كان من بينها هذا الكتاب.

و الكتاب هو تلخيص لمحاضرات ألقيتها على طلبة الدّراسات الإسلاميّة العُليا ـ أو ما يسمّى ببحث الخارج ـ خلال أربع سنوات حول نظريّة الإسلام في الحُكم، حاولت فيها أن أدرس النّظريّة الإسلاميّة في الحُكم في أُصولها و أُسسها، تاركاً كثيراً من التفاصيل إلى فرصةٍ أُخرى، عساني أوفّق فيها لمواصلة البحث في تفاصيل النّظريّة و أبعادها التطبيقية على الخصوص .

و كان لابدّ أن أعرض خلال البحث أهمّ نظريات الحُكم الأُخرى في أُصولها الأُولى من دون تعرّض لتفاصيلها مقارناً لها بالنّظريّة الإسلاميّة في صورةٍ و جيزةٍ؛ تقدّم للباحث و القارئ، المفاهيم الجوهرية و الأركان الأساسيّة للإتّجاهين، و ما يُسند كلاً منهما من الأدلّة و قواعد الإثبات .

أرجو أن أكون قد وفّقت لذلك أو لشيء منه و أن أكون قد ساهمت في تجلية النّظريّة الإسلاميّة بطريقة علميّة؛ إسهاماً مفيداً، و أستميح القرّاء و الباحثين كل عذر، إنْ وجدوا في ما قدّمت شيئاً غير يسيرٍ من القصور أو التقصير، و أتمنّى أن أستعين بآرائهم في إصلاح ذلك في مستقبل الأمر إن شاء الله تعالى، و ما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت و إليه أُنيب.



محسن العراقي

شعبان المعظّم ١٤٢٥ هـ

قم المقدّسة

الفصل الأوّل

السلطة
مقوّماتها ومصدرها



وفيه بحوث:

١ - «الأمّة» مفهومها ومكوّناتها.

٢ - مكوّنات «السلطة» ومصدرها.

٣ - «الأمّة» هي مصدر «القوّة» للسلطة.

٤ - «الله» هو مصدر «السلطة» الشرعية في الفكر الإلهي.

٥ - «الشعب» هو مصدر «السلطة» في الفكر المادّي الحديث.

- نظرية «التمثيل».
- نظرية «التوكيل».
- نظرية «العقد الاجتماعي».


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البحث الأوّل
«الأمّة» مفهومها ومكوّناتها

لـ«الأمّة» في الثقافة الإسلامية مفهومان: عامّ وخاصّ.

فالأمّة بمفهومها العامّ يقصد بها ما يرادف: «الشعب»، وهو: مجموعة من الناس يجمعها وطن واحد ومصالح مشتركة، تتوصّل إلى تحقيقها من خلال سلطة وقيادة سياسية موحّدة. أمّا «الأمّة» بمفهومها الخاصّ فالمراد بها: مجموعة من الناس يجمعها الإيمان بقيم مشتركة متمثّلة في: قيادة موحّدة ونظام موحّد للحياة.

وقد جاء مصطلح «الأمّة» في أكثر من موضع من الكتاب الكريم بالمعنى الثاني:

كقوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[1]. ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[2]. ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[3].

---

١. سورة البقرة: ١٤٣.

٢. سورة الأنبياء: ٩٢.

٣. سورة المائدة: ٤٨.

الفرق بين المفهومين

و«الأمّة» بمعناها الأوّل هي التي نقصدها في هذا البحث؛ فالمقصود بالأمّة التي نبحث عن دورها في السلطة: مجموعة من الناس ذات وطن واحد ومصالح مشتركة، تتوصّل إلى تحقيقها من خلال سلطة وقيادة سياسية موحّدة.

وأمّا «الأمّة» بمعناها الثاني؛ فإنّها الهدف الذي تسعى رسالات الأنبياء إلى تكوينه وتحقيقه على أساس من القيم العليا، والأمّة بهذا المعنى تتميّز عن الأمّة بمعناها العام في أمرين أساسيين:

الأوّل: أنّ العنصر البشري الذي تتكوّن منه الأمّة - بهذا المعنى - قد لا يتمثّل إلّا في إنسان واحد؛ تتجسّد فيه القيم التي يؤمن بها فيكون هو «الأمّة»، وقد جاء في القرآن الكريم وصف النبي إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام بأنّه «أمّة»، قال سبحانه وتعالى:

﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * شَاكِراً لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1].

فلا دخل للكمّ البشري في بلورة مفهوم «الأمّة» حسب هذا المعنى، وإنّما الدور الأساس في ذلك للعنصر الكيفي، المتمثّل في تجسيد «الإنسان الأمّة» للقيم التي يؤمن بها تجسيداً عملياً كاملاً، وذلك خلافاً للأمّة بمفهومها العام؛ فإنّ للعنصر الكمّي دوراً أساسياً في تكوينه، وقد يكون للعنصر الكيفي دور لا يستهان به في تكوينه أيضاً؛ غير أنّه ليس العنصر الوحيد الأساس في تكوين الأمّة بحسب هذا المفهوم.

الثاني: أنّ إمامة «الأمّة» - بحسب مفهومها الخاصّ - حالة حقيقية واقعية، وليس أمراً اعتبارياً يدور مدار الوضع والاعتبار، ولذلك فإنّها تجري وفقاً لسنّة كونية إلهية

---

١. سورة النحل: ١٢٠-١٢١.

لا تتخلّف، وذلك خلافاً للأمّة بمفهومها العامّ، فإنّ إمامتها وقيادتها حالة اعتبارية تدور مدار الوضع والقرار الاجتماعي نفياً وإثباتاً، فقد تختار الأمّة - لاعتبار معيّن - فرداً لقيادتها؛ تتمثّل فيه قيم معيّنة، وقد تختار الأمّة - نفسها - بعد زمن يسير فرداً آخر؛ تتمثّل فيه قيم أخرى تناقض القيم التي يمثّلها القائد الأوّل!

ومن المهامّ التي يسعى إليها الأنبياء: تكوين أمّة يحكمها العنصر الكيفي، ثمّ توسيع دائرة هذه الأمّة على المستوى الكمّي؛ لتشمل أكبر عدد ممكن من الناس. ومن نتائج هذا التوسيع الكمّي للأمّة ذات العنصر الكيفي وجود أمّة بمعناها العامّ؛ تتمثّل فيها معايير الأمّة بمعناها الخاصّ، كما أنّ من نتائج هذا التوسيع الكمّي للأمّة (ذات العنصر الكيفي): أن تتّخذ الأمّة - بمعناها العام - قرارها في اختيار «الإمام» على أساس من المعايير الحقيقية، وأن تتطابق فيها «الإمامة الحقيقية» التي تتجسّد فيها القيم العليا التي تؤمن بها الأمّة مع «الإمامة الاعتبارية» التي تختارها الأمّة بإرادتها.

المبحث الثاني
مكوّنات «السلطة» ومصدرها

إنّ السلطة التي تتولّى قيادة الأمّة - والمقصود بها كما أسلفنا مفهومها العامّ - تحتاج إلى عنصرين أساسيين :

العنصر الأوّل: «القوّة».

العنصر الثاني: «الشرعية».

أمّا «القوّة» - التي تكوّن العنصر الأوّل للسلطة - فالمقصود بها : الإرادة التي بها تستطيع السلطة من القيام بدورها في إقرار النظام، واستتباب العدل، وتحقيق أهدافها في تطوير المجتمع، وتنمية مواهبه وطاقاته وموارده.

أمّا «الشرعية» - وهي العنصر الثاني في السلطة - فالمقصود بها : العنصر الذي به يسوغ للسلطة إعمال إرادتها، واستخدام قوّتها، وبغيرها تتحوّل السلطة إلى استبداد ظالم يجب على المجتمع أو الأمّة السعي إلى الحدّ منها أو إزالتها وتبديلها بسلطة أخرى تتمتّع بالشرعية.

فالسلطة - أيّة سلطة وفي أيّ مجتمع - لا تستغني عن كلّ من العنصرين، وفي حال فقدانها لأيّ منهما تفقد السلطة أحد ركنيها المقوّمين لها، أمّا العنصر الأوّل فبفقدانه تفقد السلطة مصداقيتها وواقعها كسلطة على الأرض، وأمّا العنصر الثاني فبفقدانه

تفقد السلطة شرعيتها، وتتحوّل إلى ظاهرة سلبية تهدّد مصالح الأمّة، وتشكّل خطراً على أساس وجودها كأمّة ذات إرادة واعية ومستقلّة.

و«الأمّة» تصلح أن تكون المصدر للركن الأوّل في السلطة - وهو «القوّة» - ، كما أنّ «الله» هو المصدر للركن الثاني في السلطة - وهو «الشرعية» - ، وذلك حسب ما يفيده العقل ويثبته الدليل الذي لا محيد عنه، وذلك وفقاً لما سيتّضح في ما يلي من البحث :



المبحث الثالث

«الأمّة» مصدر «القوّة»

تستمدّ الشخصيّة الإنسانية الفردية قوّتها - أي قدرتها على تحقيق مقاصدها وما تهدف إليه - بشكل طبيعي من الإرادة الفردية التي تستعين في تحقيق مقاصدها وأهدافها بالمواهب والطاقات التي أودعها الله في الإنسان، فإنّ الله سبحانه وتعالى أودع في الفرد الإنساني القدرة التي بها يدرك الأشياء، ويميّز بين ما يصلح منها وما لا يصلح، وما ينبغي منها وما لا ينبغي، فإذا أدرك منها ما ينبغي؛ وتبلورت في ذاته الإرادة الداعية إلى ذلك؛ استخدم في سبيل إنجازه مواهبه العقلية والذهنية، وطاقاته البدنية والجسمية، وكافّة أعضائه التي يحتاج إليها، وساير إمكانيّاته المتاحة له في سبيل تحقيق ما تعلّقت به إرادته، وتوجّهت إليه همّته.

فـ«القوّة» التي تتبلور فيها شخصيّة الإنسان الفرد هي «إرادته» التي تستخدم ساير طاقاته ومواهبه وأعضائه الجسمية في سبيل تحقيق أغراضه وأهدافه. ومن هنا فالإرادة الفردية تشكّل المصدر الأساس لقوّة الإنسان الفرد، وهي التي تجسّد شخصيّته الحقيقية على المستوى الفردي.

أمّا على المستوى الاجتماعي فالشخصيّة الإنسانية الاجتماعية تستمدّ قوّتها من «الإرادة الاجتماعية» التي تتكوّن من الإرادات الفردية التي تتراكم بعضها مع بعض، وتنسجم ضمن إطار واحد من الآمال والأهداف، فتشكّل بمجموعها إرادة اجتماعية

غالبة، فيها تتجسّد الشخصيّة الاجتماعية للأفراد، وبها تحقّق المجموعة الإنسانية مقاصدها وأهدافها.

فالإرادات الفردية هي مصدر الإرادة الاجتماعية، وبتراكم الإرادات الفردية وانسجامها تتبلور الإرادة الاجتماعية التي تجسّد شخصيّة المجتمع، وتسخّر إمكانيّاته، وتعبّئ طاقاته في سبيل تحقيق أهداف المجموعة وآمالها ومقاصدها.

وفي المجتمعات - غالباً بفعل التفاوت في المواهب الطبيعية التي أودعها الله سبحانه في الناس، أو بفعل اختلافهم في تطوير طاقاتهم الفردية، أو نتيجة للحالة الطبقيّة، أو الاستئثار، أو عوامل مختلفة أخرى - يتّفق كثيراً أن يهيمن فرد متميّز أو مجموعة قليلة متميّزة على إرادات فردية كثيرة، فتصهرها في إرادة الفرد أو المجموعة المهيمنة، وتصبح الإرادة الاجتماعية الغالبة تابعة لإرادة الفرد أو الأقلّية المتميّزة، وبها تتمثّل شخصيّة المجتمع وقوّته التي تحدّد مصيره. وسواءً انبثقت الإرادة الاجتماعية من إرادات فردية متكافئة أو غير متكافئة، فإنّ القوّة التي تتبلور في السلطة السياسية تنبع من هذه الإرادة الاجتماعية التي تعبّر عن الإرادة الغالبة.

هذا هو الواقع الذي يعبّر عن طبيعة المجتمع الإنساني، فإنّ الإرادة الغالبة هي مصدر قوّة السلطة السياسية، وهي حقيقة كونية طبيعية يدلّل عليها الواقع المعاش والتجربة الاجتماعية في الماضي والحاضر.

ومن هنا يتّضح أنّ الدور الحقيقي الذي يمكن لإرادة الجماهير أن تلعبه في تكوين السلطة هو: تكوين الإرادة الغالبة التي تتبلور فيها قوّة السلطة وقدرتها التي بها توجد، وبها تستمرّ وتدوم. فإنّ تراكم الإرادات الفردية وانسجامها يمكن أن يؤدّي بطبيعته إلى تكوين الإرادة الغالبة، والإرادة الغالبة هي التي توجد السلطة وتديمها، ولا يمكن لأيّة إرادة أن تكون صاحبة السلطة الفعلية في المجتمع - مهما اتّصفت به من عناصر القوّة الذاتية والرشد والكمال - ما لم تتمكّن من الهيمنة على مجموعة من

الإرادات الفردية، وتوجيهها توجيهاً يخلق منها إرادات متراكمة منسجمة، ثمّ تبلغ بها المستوى الذي تكون به الإرادة الغالبة في المجتمع.

ثمّ إنّ الإرادة صاحبة السلطة الفعلية لابدّ لها من تكوين هذه الإرادة الغالبة، بغضّ النظر عن الطريقة التي تسلكها في تكوين هذه الإرادة الغالبة (أي: في خلق الإرادات المتراكمة المنسجمة التي تقرّر مصير المجموعة كلّها)، فقد تستخدم لهذا الغرض أساليب مشروعة (كالأساليب التي يتّبعها الأنبياء وخلفاؤهم وأتباعهم الحقيقيون من الإقناع البرهاني والتنبيه الوجداني)، وقد تستخدم أساليب غير مشروعة (كالتي يتّبعها الطواغيت وأذنابهم من أساليب الإغراء أو التخويف).

الإرادة الغالبة ومصدر الشرعية

ومن هنا يتبيّن أنّ الإرادة الغالبة قد لا تكون مشروعة رغم انبثاقها من إرادة الجماهير، فإنّ الأسلوب الذي تجتمع به الإرادات الفردية؛ فتتراكم لتكوّن الإرادة الغالبة؛ قد يكون قائماً على أساس من الإغراء أو التمويه أو التخويف أو غير ذلك من الأساليب اللامشروعة في تكوين الرأي والإرادة الفردية أو الاجتماعية، فكون الإرادة الغالبة «منبثقة من إرادة الجماهير» لا يعني بالضرورة كونها «شرعية»، بل الإرادة الغالبة - لكونها نابعة من الإرادات الفردية المتراكمة - يمكن في ذاتها أن تكون إرادة غير منسجمة مع موازين «الحقّ» و«العدل»، وأن تكون بالتالي إرادة «لا مشروعة» - وإن لم تستخدم في تكوينها أساليب لا مشروعة - ؛ فإنّ الإرادة الفردية يمكن في ذاتها أن تخطئ أو تصيب، وليست بذاتها مضمونة الإصابة دائماً، وتراكم الإرادات الفردية ضمن إرادة اجتماعية غالبة لا يعصمها من الخطأ إطلاقاً، فإنّ الإرادة الفردية الخاطئة بانضمامها إلى إرادات خاطئة مماثلة لا تتحوّل إلى إرادة مصيبة، والإرادة الفردية غير

المعصومة عن الخطأ لا تتحوّل إلى إرادة معصومة بانضمامها إلى إرادات فردية غير معصومة أخرى مهما تراكمت وتزايدت أعدادها.

وبكلمة أخرى: إنّ «السلطة» - كما ذكرنا - تمثّل «الإرادة الغالبة» التي تمثّل إرادات فردية متراكمة منسجمة، والإرادة الغالبة (التي تشكّل جوهر السلطة) تتشكّل من عنصرين أساسيين: إرادة وغلبة، ولابدّ للسلطة أن تكون «شرعية» في كلا عنصريها، فهي من جهة كونها «إرادة» لابدّ أن تكون موافقة مع موازين العدل ومعايير الحقّ لتكون شرعية، كما أنّها في عنصر «الغلبة» التي تتّصف بها: لابدّ أن تتّبع معايير الحقّ والعدل أيضاً، فليس لها أن تهيمن على إرادات الأفراد وتصهرها في إرادة موحّدة بطريقة غير شرعية.

فـ «الإرادة الاجتماعية» التي تمثّل الإرادة الغالبة لا يمكنها أن تكون مصدراً للشرعية مطلقاً، لأنّها بحاجة إلى مصدر قبْلي للشرعية؛ تحدّد على أساسه موافقتها للحقّ والعدل، فإنّها تنتهي إلى إرادات فردية، بل هي في الغالب: «إرادة فردية قوية» أو «إرادة أقلّية متميّزة مهيمنة على إرادات متراكمة»، والإرادة الإنسانية - مطلقاً - (سواء كانت إرادة فردية أو اجتماعية، وسواء كان تراكمها وانسجامها بطريقة عادلة أو غير عادلة) يمكن بشأنها الخطأ والصواب، ولا يصحّ أن توصف بالصحّة والشرعية ما لم تطابق معايير للصحّة والصواب سابقة على وجودها كإرادة إنسانية.

ومن أوضح ما يدلّ على عدم العصمة في الإرادة الاجتماعية، وتعرّضها الكثير للخطأ والانحراف عن العدل والحقّ (والذي يدلّ بالتالي على أنّها لا تصلح لكي تكون بذاتها مصدراً لشرعية السلطة، وأنّها بحاجة إلى مصدر سابق للشرعية): ما شهده واقع المجتمع البشري في الماضي والحاضر من سيطرة الطواغيت والعناصر الشرّيرة على السلطة في كثير من المجتمعات، وفي مقاطع زمنية طويلة الأمد - حتّى المجتمعات الحديثة التي تزعم لنفسها «حرّية الرأي» و«الديمقراطية الجماهيرية» - ، مستخدمة

قدرتها على توجيه الإرادة الاجتماعية، وتعبئة آراء الجماهير بشتى أساليب الإغراء والتخويف أو التمويه والتغرير.

ومهما يكن من أمر فقد اتّضح من عرضنا هذا أنّ «الإرادة الاجتماعية» تصلح لكي تكون مصدر «القوّة» للسلطة السياسية، بها توجد السلطة السياسية وبها تدوم، ولا تصلح لكي تكون مصدراً لـ«شرعية» السلطة، بل لابدّ للسلطة من مصدر للشرعية سابق على إرادة الجماهير، منها تستمدّ الإرادة الاجتماعية الغالبة شرعيتها وحقّانيتها، وعلى أساسها يمكن تحديد مدى عدالة السلطة، وانطباقها مع «الحقّ» و«العدل»، وسوف يوافينا مزيد من التوضيح لهذه النقطة في البحث القادم.



البحث الرابع
مصدر «الشرعية» في الفكر الإلهي

إذا أردنا أن نعبّر عن الإرادة الغالبة بلغة قانونية؛ يمكننا أن نقول: إنّ السلطة تعني في واقعها : «الإرادة الملزمة»، أي: الإرادة التي يحقّ لها إلزام الآخرين بالقوانين التي تسنّها والقرارات التي تتّخذها، فإنّ غلبة الإرادة تعني: انقياد الإرادات الفردية للإرادة الغالبة، واعترافها للإرادة الغالبة بحقّ «الإلزام»، أي: حقّ أن تطاع من قبل الأفراد، وتخضع لها الإرادات الفردية التي يتكوّن منها المجتمع الإنساني.

ومن أجل ذلك فلابدّ للسلطة أن تكون شرعية من جهتين :

١ – من جهة كونها «إرادة».

٢ – ومن جهة كونها «مُلزمة» للآخرين.

فإنّ الإرادة إن لم تكن إرادة صالحة شرعية في ذاتها؛ كانت مرفوضة باطلة، فلا تصلح أن ترى الوجود، فضلاً عن صلاحيّتها لتوجيه إرادة الآخرين وإلزامهم بالانقياد لها، كما أنّها وإن كانت في ذاتها – كإرادة – شرعية قد لا يحقّ لها إلزام الآخرين باتّباعها والانقياد لها، فلابدّ لها من شرعية أخرى تبرّر لها إلزام الآخرين بالانقياد لها والخضوع لقراراتها.

ومن هنا فالبحث عن مصدر شرعية السلطة له جهتان:

- **الجهة الأولى: مصدر «شرعية السلطة» من جهة كونها «إرادة»**

فإنّ الإرادة لابدّ أن تتمتّع بالشرعية بما هي إرادة، لأنّها – دائماً – تقبل الوجهين:

١ - تقبل أن تكون إرادة مصيبة صالحة شرعية.

٢ - كما تقبل أن تكون إرادة خاطئة غير صالحة وغير شرعية.

فإنّ صلاحيّة الإرادة للوجهين (الإصابة والخطأ، أو الصلاح والفساد، أو الشرعية واللاشرعية) صفة ذاتية في الإرادة لا يمكن انتزاعها من الإرادة مهما كانت، وصلاحيّة الإرادة لهاتين الصفتين تحتّم على الإرادة صاحبة السلطة على المجتمع أن تتمتّع بصفة الشرعية والصلاح في نفسها، وإلّا فقدت مبرّر وجودها، فضلاً عن أن تكون صاحبة سلطة على المجتمع؛ توجّه إرادة المجتمع، وتدير شؤونه، وتعيّن مصيره.

وبما أنّ الإرادة تصلح في ذاتها أن تكون مصيبة أو خاطئة، وانتزاع هذه الصفة منها يعني انتزاع جوهرها المقوّم لها (فإنّ الإرادة التي لا تقبل في ذاتها الوجهين تخرج عن كونها إرادة، وتتحوّل إلى ظاهرة كونية جبرية، كالظواهر الطبيعية الكونية التي يحكمها قانون جبري يحتّم لها مصيرها قبل حدوثها)؛ فلابدّ للإرادة والفعل الإرادي النابع عنها أن يسبقها مقياس قبْلي للصحّة والصواب، والحسن والقبح، والصلاح والفساد؛ يقاس به صواب الإرادة أو خطاؤها، وحسنها أو قبحها، وصلاحها أو فسادها. ولا يمكن للإرادة أن تكون هي المصدر والمقياس الذي يحدّد الصواب والخطأ، أو الصلاح والفساد، أو الحسن والقبح في الإرادة ذاتها.

ذلك أنّ من الواضح أنّ ما يقبل في ذاته صفتي: الصلاح والفساد، أو: الصواب والخطأ، أو: الحسن والقبح؛ لا يعقل أن يكون المصدر والمقياس الذي يحدّد به إحدى الصفتين المتقابلتين، لأنّ المصدر الذي تحدّد على أساسه إحدى الصفتين لابدّ أن يكون متّصفاً بإحدى الصفتين في ذاته، فمصدر الصواب الذي يُحدّد على أساسه صواب الإرادة أو خطاؤها، أو مصدر الصلاح والحسن الذي يُحدّد على أساسه صلاح الإرادة أو حسنها، أو خلاف ذلك؛ لابدّ أن يكون صواباً وحسناً وصالحاً في ذاته، غير معتمد

على مصدر آخر في اتّصافه بالحسن والصواب والصلاح، وإلّا لم يكن المصدر الأوّلي والمقياس الذاتي لهذه الصفات.

وقد اتّضح بما ذكرناه أنّ «الإرادة الإنسانية» - مطلقاً - لا يمكن أن تكون مصدراً لشرعية الفعل الإنساني (سواء كان فعلاً فردياً أو اجتماعياً)، بل الإرادة الإنسانية - مطلقاً - بحاجة إلى مصدر قبْلي للشرعية؛ تستمدّ الإرادة الإنسانية (وكذا: الفعل الإنساني الصادر عنها) شرعيّتها منه. ولابدّ للمصدر القبْلي للشرعية أن يكون مستغنياً عن أي مصدر قبْلي آخر - كما أشرنا - وإلّا لوقعنا في دوّامة فارغة من الدور الباطل، أو التسلسل الممتنع.

العقل ومصدر الشرعية

ومن الواضح أنّ «العقل الإنساني» لا يمكن أن يكون ذلك المصدر القبْلي؛ لأنّ العقل الإنساني بدوره يحتاج إلى مصدر قبْلي يحدّد على ضوئه: الصحيح والصواب، أو: العدل والظلم، أو: الحسن والقبيح في السلوك الإرادي، فلئن كان العقل الإنساني لا يخطئ في إدراكه لبعض العموميات الكبرى من القضايا العملية الإنسانية وقضايا الحسن والقبح والعدل والظلم، ولكنّه يخطئ كثيراً في تفاصيلها وتطبيقاتها، يشهد لذلك واقع التجربة العقلية العملية للإنسان على مدى القرون، ومنذ بدايات عصور التفكير الإنساني، إذ شهدت الساحة الفكرية الإنسانية - وما زالت - ألواناً لا تحصى من الخلاف الفكري المحتدم الشامل حول تفاصيل قضايا «العدل والظلم»، و«الحُسن والقبح»، وساير القضايا العملية بين شرائح المفكّرين، وصنوف العقلاء من أبناء الجنس البشري.

الفارق بين القضايا العملية والنظرية

والفارق بين القضايا العملية الإنسانية (وهي القضايا التي تتعلّق بتقييم الفعل الإنساني الصادر عن الإرادة) وبين القضايا النظرية في المعرفة الإنسانية - بالرغم من تشابههما في أنّ القضايا العامّة الكبرى فيهما جميعاً يتّفق على إدراكها العقلاء، وإنّما الخلاف بينهم في تفاصيل القضايا وجزئياتها، سواءً في القضايا النظرية أو العملية - : أنّ القضايا النظرية العامّة - التي يعبّر عنها بـ«البديهيّات» التي يدركها العقل الإنساني بصورة أوّلية - تصلح لكي تكون مقياساً لغيرها من القضايا النظرية؛ لأنّ غيرها من القضايا النظرية تُستنتج منها استنتاجاً منطقياً، فيمكن من خلال تطبيق قواعد الاستنتاج المنطقي معرفة صحّة القضايا النظرية الأخرى المستنتجة منها؛ أو خطاؤها على ضوء القضايا البديهيّة الأولى. أمّا القضايا العامّة الكبرى في الأمور العملية الإنسانية فلا تصلح أن تكون مقياساً لغيرها من القضايا العملية التفصيلية؛ لعدم وجود علاقة منطقية بين تلك العموميّات العقلية الكبرى وبين غيرها من تفاصيل القضايا العملية الإنسانية، ولا يمكن استنتاج قضيّة عملية من قضايا السلوك الإنساني من قضيّة عملية عامّة من مدركات العقل العملي، المتّفق عليها بين العقلاء.

ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنساني المدرك لكبريات القضايا الإنسانية وعموميّاتها أن يكون مقياساً لصحّة القضايا العملية الإنسانية في تفاصيلها، بخلاف العقل في مدركاته النظرية الكبرى فإنّه يصلح مقياساً لقضايا العقل النظري التفصيلية على ضوء من قواعد الاستنتاج المنطقي.[١]

---

١. ومن أهمّ أسباب الفرق بين القضايا النظرية والقضايا العملية؛ في كون الأولى قابلة للاستنتاج المنطقي دون الأخرى، أنّ تطبيق الكبريات على مصاديقها في المعقولات النظرية يستند إلى الحسّ البديهي الذي لا يختلف فيه اثنان، بخلاف الكبريات العملية، فإنّ تطبيقها على مصاديقها لا يستند إلى الحسّ البديهيّ، ولا إلى معرفة بديهيّة غير حسّية، فعلى سبيل المثال: عندما يُستدلّ في القضايا النظرية على «حدوث العالم» من

العقل الإلهي وجحود الفكر المادّي

وعلى أساس ما ذكرناه يتّضح أنّ المقياس القبْلي للقضايا العملية ينحصر في «العقل الإلهي» الذي يجمع بين «العلم الشامل» و«العصمة الذاتية المطلقة»، فهو المصدر الوحيد الذي يصلح أن يكون مقياساً للقضايا العملية كافّة، ومصدراً لشرعية الإرادة الحرّة بشتّى مستوياتها وبكلّ ألوانها.

وقد أدّى جحود الفكر المادّي للقضيّة الإلهية إلى عجزه عن تقديم أيّ حل منطقيّ لمشكلة «المقياس القبْلي للقضايا العملية»، ممّا اضطرّه بالتالي إلى إنكار واقعية القضايا العملية والقيم الأخلاقية من الأساس، والتهاوي في أحضان النسبية الأخلاقية، والتعدّدية المطلقة في عالم القيم والأخلاق.

ومن نتائج هذه النسبية الأخلاقية والتعدّدية المطلقة في القيم العملية: نفي التفاضل القيمي بين اتجاهات السلوك الإرادي، والقول بأنّ السلوك الإرادي مطلقاً - ومنه السلوك الإنساني، أيّاً كان نوعه - يمكن أن يتّصف بالإيجابية الأخلاقية بنفس القدر الذي يمكن لنقيضه أن يتّصف به!! ومن الواضح ما تؤدي إليه هذه الطريقة من التفكير، من النتائج الخطيرة الهدّامة التي يرفضها في الغالب أصحاب الاتجاه النسبي أو التعدّدي أنفسهم.

ومن أيسر النتائج الهدّامة الخطيرة التي يؤدي إليها الاتجاه النسبي أو التعدّدي:

١ - إلغاء القيم الأخلاقية من الأساس.

٢ - وإقرار الاستبداد الفردي بكلّ أشكاله وألوانه.

خلال القضية النظرية الكبرى القائلة: «كل متغيّر حادث» فإنّ تطبيق هذه القضية الكبرى على مصداقها - وهو «العالم متغير» - تطبيق بديهيّ؛ فإنّ «تغيّر العالم» أمر حسّي بديهي لا يختلف فيه اثنان، أمّا القضية العملية العامّة التي تقول: «العدل واجب»؛ فإنّ تطبيقها على القضية الجزئية القائلة: «إنّ قطع يد السارق عدل»؛ ليس تطبيقاً بديهياً حسّياً لا يختلف فيه العقلاء، بل الخلاف فيه وفي أمثاله شائع كثير بين العقلاء.

أمّا القيم الأخلاقية فإنها إنّما تتبدّد وتتلاشى على ضوء المذهب التعدّدي النسبي؛ لأنّ القيم المضادّة جميعاً - مهما بلغت من درجات القبح والسقوط - سوف لا تكون أبعد من الأخلاق من القيم الأخلاقية ذاتها؛ مادامت القيم الأخلاقية هذه تفقد المقاييس الذاتية الواقعية، التي منها تستمدّ حسنها وصوابها.

أمّا الاستبداد الفردي فسوف لا يكون رأي المستبدّ الفرد - على ضوء من المذهب التعدّدي النسبي - بأبعد من الصواب من الرأي الآخر (وإن كان ممّا أطبقت عليه آراء الجماهير)؛ مادام كلا الرأيين على نسبة واحدة من مقاييس الصحّة والصواب؛ لانعدام مقاييس قبْليّة للصحّة والصواب من الأساس.

أمّا على ضوء التفكير الإلهي؛ فإنّ العقل الإلهي - بإحاطته الكاملة، وعصمته الذاتية - يصلح أن يكون المعيار القبْلي الواقعي الكامل للقضايا العملية مطلقاً، ومنه تنطلق الإرادة الإلهية فتكون دائماً موافقة للعدل والحسن والصواب؛ لكونها دائمة الوفاق مع المعيار القبْلي الواقعي الذاتي للحسن والعدل والصواب، وهو العقل الإلهي.

وعلى هذا الأساس فالوحي الإلهي (المعبّر عن العقل الإلهي والإرادة الإلهية) يكون هو المصدر الأوّل والأخير لشرعية الإرادة البشرية والقرار الإنساني، وهو المقياس الذي به تقاس حقّانية الإرادة الإنسانية وصوابها - فردية أو اجتماعية -.

- **الجهة الثانية: مصدر «شرعية السلطة» من ناحية عنصر «الإلزام»**

الإنسان الفرد هو صاحب السلطة على تصرّفاته وأفعاله الإرادية، وإنّما يعتبر صاحب السلطة على تصرّفاته الإرادية الفردية لأنّه يملك الإرادة الموجبة التي لا تتخلّف عن مرادها إلّا إذا منعها مانع عن ذلك، وهذه هي طبيعة الإرادة التي ينبثق منها الفعل الإرادي، فإنّها تحتّم صدور الفعل الذي تعلّقت به، وما لم تكن الإرادة

التي تعتلج في نفس الإنسان الفرد إرادة موجِبة للفعل الذي تعلّقت بـه يمتنـع عـلى ذلك الفعل أن يجد سبيله إلى الوجود.

بل وإنّ الإرادة لا تكون إرادة إلّا إذا تحتّم صدور الفعل عنها، وكل إرادة لا تسبغ على متعلّقها صفة «اللزوم» و«الحتم» ولا تكون ملزمـة لمتعلّقهـا وموجِبـة لـه إيجابـاً حتمياً لا تكون إرادة حقيقية، فإنّ الإنسان المردّد في القيام بفعل ما - وإن ترجّح عنده الفعل رجحاناً غير محتـوم - ؛ لا يملـك الإرادة التـي يفعـل بهـا الفعـل، ولا توجـد الإرادة في ذاته إلّا إذا قرّر إيجاد الفعل قراراً حتمياً من غير ترديد.

فالإرادة الفردية إذن متقوّمة في ذاتها بعنصر «الإلزام»، وهذه الإرادة الفردية هـي العنصر الأساس في شخصيّة الإنسان الفرد، وسلطته على ذاته وأفعاله وتصرّفاته.

والأمر كذلك في مجال الإنسان المجتمع، فإنّ الشخصيّة الاجتماعية للمجتمـع إنّـما تكون صاحبة سلطة على ذاتها عن طريق الإرادة الملزمة التي يتحتّم على أفراد المجتمع ومؤسّساته - وهم أعضاء الجسم الاجتماعي وأطرافه - تنفيـذها والالتـزام بهـا، ولا يمكن لعنصر الإلـزام أن ينفـصل عـن الـسلطة الاجتماعيـة الـسياسية؛ لأنّ الـسلطة السياسية في المجتمع متقوّمة بعنصر الإلـزام هـذا، وبفقـدانها لعنـصر الإلـزام تفقـد السلطة السياسية للمجتمع هويّتها وحقيقتها، كما تفقد الـسلطة في الـشخصيّة الفرديـة هويّتها بفقدان الإرادة الفردية لعنصر الإلزام.

الفارق بين السلطتين: الفردية والإجتماعية

وعلى رغم هذا التشابه بـين الـسلطة الفرديـة والـسلطة الـسياسية الاجتماعيـة في اتّصافهما معاً بعنصر الإلزام - باعتباره جوهر السلطة فيهما - ، لكنّ هناك فارقاً أساسياً في طبيعة الإلزام بينهما؛ يتمثّل في أنّ السلطة الفردية إنّما يتوجّه إلزامها إلى قوى الفـرد وأعضائه التي تخضع لسلطة الإرادة الفردية خضوعاً جبرياً تكوينيـاً، فـلا تملـك مـن

ذاتها الإرادة التي تستطيع بها الخروج على سلطة الإرادة الفردية، والتمرّد عليها، فإلزام السلطة الفردية إلزام تكويني طبيعي جبري، خلافاً لإلزام السلطة الاجتماعية فإنّ أعضاءها (المتمثّلة في أفراد المجتمع ومؤسّساته) لا تخضع للسلطة السياسية الاجتماعية خضوعاً طبيعياً جبرياً، بل هي مختارة مريدة تملك من ذاتها إرادة مستقلّة يمكنها معها أن تتمرّد على السلطة الحاكمة وتخرج عن إرادتها.

ومن هنا فطبيعة الإلزام في سلطة الإرادة الفردية تختلف عن طبيعة الإلزام في سلطة الإرادة الاجتماعية (السلطة السياسية أو السلطة الحاكمة) من جهة أنّ أعضاء الشخصيّة الاجتماعية (المجتمع) وقواها؛ أعضاء وقوى ذات إرادة مستقلّة عن إرادة السلطة الاجتماعية الحاكمة، فإلزام السلطة هنا لأعضاء المجتمع المختارين لابدّ أن يكون إلزاماً ينسجم مع ما يتمتّعون به من حرّية وإرادة مستقلّة، ولهذا فهو إلزام تشريعي وليس إلزاماً طبيعياً تكوينياً.

وجوهر «الإلزام التشريعي» هو الحرمة والقداسة التي يعتبر الخروج والتمرّد عليها جريمة تستوجب العقاب، فلابدّ لإرادة السلطة الحاكمة أن تتمتّع بقداسة وحرمة تستوجب الانقياد لها، ويعتبر الخروج عنها جريمة تستوجب العقوبة والجزاء.

شروط الإتصاف بـ«الشرعية» في مصدر الإلزام

وهنا ننبّه مرّة أخرى على أنّ «الشرعية» التي نبحث عنها هنا؛ هي الشرعية التي لابدّ أن تتمتّع بها صفة «الإلزام» في إرادة السلطة الحاكمة، والتي تشكّل - كما أكّدنا - جوهر السلطة وحقيقتها، وهي غير الشرعية التي أسلفنا الحديث عنها؛ وهي «شرعية السلوك الإرادي»، أو «شرعية الإرادة» التي ينبع عنها السلوك الإنساني.

فإنّ السلوك الإنساني يتبع - في شرعيته - شرعية الإرادة التي ينبع عنها، ومدى انطباقها على موازين «الحقّ» ومقاييس «العدل»، أمّا «شرعية الإلزام» في إرادة السلطة

الحاكمة فلا يكفي فيها شرعية الإرادة التي تصدر عن السلطة، فإنّ «إرادة السلطة» هنا لا يقصد بها: الإرادة التي ينبع عنها سلوك أصحاب السلطة - بما هو سلوك شخصي لهم - ، بل المقصود بها: الإرادة التي تلزم الإرادات الأخرى بسلوك معيّن، وتفرض عليها الانقياد لها ولقراراتها والقوانين التي تسنّها.

ولا يكفي في شرعية الإرادة الحاكمة (الملزمة للإرادات الأخرى باتّباعها والانقياد لها) أن تكون الإرادة المتبوعة منسجمة في نفسها مع موازين الحقّ، بل تحتاج في شرعيتها إلى عامل آخر يضفي الشرعية على صفة الإلزام فيها، وذلك:

أوّلاً: لأنّ الإرادة التابعة (إرادة أعضاء المجتمع) قد تختلف مع الإرادة المتبوعة (إرادة السلطة) في فهمها لموازين الحقّ والعدل التي توجّه السلوك الإنساني ويتمّ تنظيم العلاقات الاجتماعية وتوجيه السلوك الفردي والاجتماعي على أساسها، فما الذي يبرّر للإرادة المتبوعة أن تفرض على الإرادة التابعة وجهة نظرها الخاصّة في مبادئ الحقّ والعدل التي يتمّ على أساسها تنظيم العلاقات الاجتماعية وتوجيه السلوك الإنساني، وإدارة شؤون المجتمع؟!

وثانياً: هب أنّ الإرادة المتبوعة (إرادة السلطة) والإرادة التابعة (إرادة أعضاء المجتمع) لم تختلفا في قضايا العدل والحقّ التي ينبغي أن يتمّ على أساسها تنظيم العلاقات وتوجيه السلوك، غير أنّ الإرادة التابعة كيف يتسنّى لها أن تثق بالتزام الإرادة المتبوعة بتطبيق تلك الموازين على قراراتها ومواقفها؟ وما الذي يبرّر للإرادة المتبوعة أن تلزم الإرادة التابعة بالانقياد لها؛ إن كانت الإرادة التابعة تشكّ في تطبيق الإرادة المتبوعة لموازين الحقّ والعدل؟!

وثالثاً: هب أنّ الإرادة التابعة والإرادة المتبوعة لم تختلفا في موازين العدل والحقّ، وأنّ الإرادة التابعة انقادت للإرادة المتبوعة في فهمها لموازين الحقّ والعدل، وفي طريقة تطبيقها لتلك الموازين؛ لكنّ الذي يبقى هو السؤال عن المبرّر الذي سوّغ للإرادة

المتبوعة أن تحتلّ الموقع الذي هي فيه دون الإرادة التابعة! وما الذي سوّغ لفرد خاصّ أو لمجموعة خاصّة من المجتمع أن تحتلّ موقع السلطة في الكيان الاجتماعي دون الآخرين، فيكون لها حقّ إلزام الآخرين بالانقياد لها دون العكس؟!

وبالإجابة على هذه الأسئلة الثلاث تتحدّد المواصفات التي لابدّ من توفّرها في مصدر «الإلزام» لكي يتّصف بـ«الشرعية»، فلابدّ في مصدر الإلزام:

أوّلاً: أن يتوفّر على العلم الكامل بالحقّ والعدل؛ علماً مضمون الإصابة للواقع، وبذلك تكون الإرادة الحاكمة قد توفّرت على إحدى أهمّ شروط الشرعية للإرادة الملزمة، فلابدّ للإرادة الحاكمة أن تكون عارفة بجميع مبادئ الحقّ والعدل بتفاصيلها؛ معرفة مضمونة الإصابة.

وثانياً: أن يكون مأموناً في تنفيذه لمبادئ الحقّ والعدل بتفاصيلها، مضمون الإصابة في تطبيقها، فلابدّ إذن لمصدر الإلزام أن يكون على أعلى مستويات الأمانة في التطبيق والتنفيذ، زائداً على المعرفة التفصيلية بمبادئ الحقّ والعدل.

وثالثاً: بتوفّر الإرادة الحاكمة على الشرطين السابقين تكون هي الأولى والأحقّ - في منطق العقل والوجدان - بالسلطة، وتكون ذات شرعية في إلزام الآخرين باتّباعها والانقياد لها؛ لما تتّصف به من العلم بمبادئ الحقّ والعدل وتفاصيلها، والأمانة في مرحلة التطبيق والتنفيذ. وهذه الإحاطة العلمية بالحقّ والعدل المقرونة بالأمانة في مرحلة التنفيذ والتطبيق هو جوهر القدسية والحرمة، أو «الشرعية» التي لابدّ أن يتمتّع بها مصدر الإلزام.

وعلى هذا الأساس يعتقد الفكر الإلهي أنّ مصدر الشرعية في السلطة هو «الله» سبحانه وتعالى، وله تعالى - وحده - السلطة الشرعية، ثمّ لعباده المصطفين من الأنبياء الذين بعثهم إلى الناس بمبادئ العدل والحقّ، وأورثهم علم الكتاب الشامل لجميع ما يحتاج إليه الناس في إقامة المجتمع العادل السعيد، وعصمهم عن الخطأ والزيغ في العلم

والعمل، وكذا خلفاؤهم الذين ورثوا علمهم وعصموا من قبل الله سبحانه وتعالى بالعصمة النظرية والعملية.

وفي الدرجة التي تلي الأنبياء وخلفاءهم المعصومين يأتي دور الفقهاء العدول الذين ورثوا العلم والعمل من خلفاء النبيّين، وعرفهم الناس بالعلم المحيط بمبادئ العدل والحقّ التي شرّعها الله سبحانه بتفاصيلها ودقائقها، وعرفوهم كذلك من خلال تجربة عملية طويلة الأمد بالتقوى والأمانة ونزاهة السلوك والعدل الكامل على المستوى الشخصي والاجتماعي، حتّى عرفوا بين الناس بالعدل والاستقامة المتواصلة، وصار العدل صفة ملازمة لهم لا تنفكّ عنهم ولا ينفكّون عنها.

وقد نصّت آيات الكتاب على هذه الحقيقة كراراً، ومن الآيات التي تضمّنت التأكيد على هذه الحقيقة قوله تعالى:

﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[1].

---

١. سورة يونس: ٣٥.

البحث الخامس
مصدر الشرعية في الفكر المادّي الحديث

في الجهة المقابلة للفكر الإلهي؛ حاول الفكر المادّي الجديد أن يتّخذ من «الشعب» مصدراً لشرعية الإلزام في السلطة الحاكمة، فانتهى في صياغة هذه الفكرة إلى أهمّ نظريات ثلاث:

النظرية الأولى: «نظرية التمثيل»

تزعم نظرية التمثيل أنّ «الشعب» هو مصدر شرعية السلطة، وهو الذي يمدّها بعنصر الإلزام وقدسية القانون، والطريقة التي تستمدّ بها السلطة من الشعب عنصر الإلزام هي أنّ الشعب - كالأفراد - لهم سلطة على أنفسهم؛ يمكنهم بها أن يلزموا أنفسهم بالأمور التي تتضمّن لهم مصالح ذات أهمّيّة لا يسوّغون لأنفسهم فواتها، وإلزام الفرد نفسه بما يراه مهمّاً حقّ للفرد، ناتج من سلطته على نفسه، وكذلك إلزام الجماعة نفسها بنظام الحكم الذي تراه صالحاً، أو القوانين الناتجة عن ذلك، وكافّة الالتزامات التي تراها مشتملة على ما يضمن مصالحها حقّ للجماعة، ناتج عن سلطة الجماعة على نفسها.

وإذا كانت الجماعة ذات حقّ في إلزام نفسها بنظام الحكم وقوانينه والالتزامات النابعة منه؛ كان لها أن تمارس حقّها هذا عن طريق «انتخاب» هيئة أو فرد يمثّلها في استخدام هذا الحقّ، ولها أن تمارس آليّة «الانتخاب الأكثري» كطريقة فضلى لعملية التمثيل.

النقد الموجّه لـ «نظرية التمثيل»

وأمام هذه النظرية مشاكل عدّة ليس من السّهل تجاوزها :

● المشكلة الأولى :

هناك فارق أساس بين الإلزام الفردي النابع من سلطة الفرد على نفسه؛ وبين الإلزام الجماعي الذي تستمدّ السلطة الحاكمة منه شرعية إلزامها.

فإنّ الإلزام الفردي ليست له حرمة القانون، ولا شرعيّة السلطة، فإنّ الفرد يمكنه التراجع عن إلزامه لنفسه متى شاء؛ من دون أن يعتبر ذلك خرقاً لشرعية السلطة، ولا هتكاً لحرمة القانون، ولا سبباً لاستحقاقه العقوبة والجزاء.

أمّا الإلزام الجماعي الذي تنبع منه شرعية السلطة وقدسية القانون؛ فهو إلزام ينبع عنه - حسب الفرض - التزام يعدّ خرقه خرقاً لقدسية القانون وشرعية السلطة، وسبباً لترتّب العقوبة والجزاء، فلا يمكن أن يقاس الإلزام الجماعي بالإلزام الفردي. ويبقى السؤال عن السبب الذي يمنح الإلزام الجماعي الشرعية والحرمة سؤالاً ينتظر الجواب.

● المشكلة الثانية :

وهناك فارق أساسي آخر بين: الإلزام الفردي والإلزام الجماعي، أو بين: سلطة الفرد على نفسه وسلطة الجماعة على نفسها - وقد أشرنا إليه فيما سبق - ، وهو أنّ سلطة الفرد على نفسه سلطة له على أعضائه وقواه التي لا تملك إرادة مستقلّة من ذاتها، فإذا تبلورت في الفرد إرادته، واستخدم في سبيل تنفيذها أعضاءه؛ لم تعد أعضاؤه بحاجة إلى ما يبرّر فعلها غير «شرعية الإرادة الفردية» التي تحرّكت عنها الأعضاء.

ويختلف الحال عن ذلك في سلطة الجماعة على نفسها، فإنّ سلطة الفرد أو الهيئة التي تمثّل الجماعة أو الشعب؛ سلطة على أفراد المجتمع وأعضائه الذين هم عناصر ذات

إرادة فردية مستقلّة في ذاتها، وتحتاج السلطة - زائداً على شرعية القرار الذي تتّخذه - إلى شرعية تلزم بها الآخرين بالخضوع لقرارها، وتؤاخذهم على عصيانهم له وتمرّدهم عليه. وتمثيل هذه الهيئة أو الفرد لإرادة الأفراد لا يسلبهم حقّ التنصّل عن الخضوع لإرادة السلطة الحاكمة؛ ما دامت السلطة تستمدّ شرعية قرارها من الإرادات الفردية ذاتها، فليست سلطة الحاكم بأعلى ولا أقوى من سلطة الأفراد ليسوغ له فرض قراره عليهم، ويؤاخذهم على عصيانه والتخلّف عنه.

فكيف يمكن أن نتصوّر للحاكم الذي يستمدّ سلطته من سلطة الفرد نفسه أن تتمتّع سلطته بشرعية تفوق سلطة الفرد، حتّى يسلب عن الفرد سلطة التمرّد والعصيان على قرار الحاكم، ويعدّ عصيانه لقرار الحاكم وتخلّفه عنه تجاوزاً على الشرعية، وخرقاً لقدسية القانون؟!

● **المشكلة الثالثة:**

أنّ شرعية الإرادة الفردية وشرعية الإلزام فيها لا تأتي من الإرادة ذاتها؛ بل لابدّ أن تنبع من مصدر سابق على الإرادة، وإلّا فالإرادة الاستبدادية الفردية أيضاً يمكنها أن تمنح لنفسها شرعية القرار والإلزام، وتفرض بذلك نفسها على الآخرين. وإذا استمدّت السلطة شرعيتها من إرادة الأفراد، ولم تكن إرادة الأفراد تتمتّع بمصدر للشرعية سابق عليها تستمدّ شرعيتها منه؛ فكيف تصلح الإرادة الفردية - وإن اجتمعت في أعداد كثيرة - أن تمدّ الإرادة الجماعية أو السلطة الحاكمة بشرعية قرارها وإلزامها؟!

وبكلمة أخرى: إنّ الإرادة الحاكمة الممثّلة لإرادة الشعب لا تعدو قيمتها قيمة الإرادة الفردية؛ لأنّها ليست سوى إرادات فردية متراكمة، وإذا كانت الإرادة الفردية

لا تملك أن تمنح لنفسها الشرعية؛ فكيف يمكنها أن تمنح الشرعية لإرادة السلطة الممثّلة لها المنبثقة عنها؟!

● المشكلة الرابعة :

وهناك مشكلة أساسية أخرى تتمثّل في «شرعية التمثيل» ذاته، ومدى كونه ملزماً وساري المفعول في حقّ الممثّلين، والأساس الشرعي لهذا الإلزام، فلو قدّر للجماعة أن تمثّل عن نفسها فرداً أو هيئة للحكم؛ فما هو العنصر الذي يُلزم أفراد هذه الجماعة بأن تظلّ وفيّة بهذا التمثيل، ملتزمة به، وبلوازمه، وتبعاته من الالتزام بالقانون، والقرار النابع من الجهة الممثّلة، والانقياد لإرادتها؟!

● المشكلة الخامسة :

وهناك مشكلة حقيقية أخرى في «آليّة التمثيل» الجماعي، ومدى إمكانه العملي على ضوء الواقع الذي يحكم طبيعة المجتمعات البشرية، من التفاوت الدائم بين أفرادها في المواهب والقدرات الذاتية والمكتسبة. فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه على هذا الضوء هو أنّه: ما الذي يضمن سلامة تمثيل الإرادة الجماعية تنفيذياً؟ وما هو العنصر الذي يضمن للإرادة الحاكمة أن يكون تمثيلها للإرادات الفردية تمثيلاً حقيقياً؟ مع العلم أنّ طبيعة المجتمعات البشرية تنطوي على مواهب وقدرات وقابليّات متفاوتة - ذاتية أو مكتسبة - ، ممّا يجعل الأكثرية دائماً منقادة لأقلّية متميّزة، تنفرد بالقرار، وتفرض على الأكثرية - بمختلف الوسائل والطرق - رأيها وإرادتها، وبذلك يبطل التمثيل الجماعي، وتصبح الأكثرية أكثرية صورية زائفة، وتكون السلطة الحاكمة المنتخبة من قبل هذه الأكثرية تمثّل في واقعها الإرادة الفردية التي تقف خلفها.

● المشكلة السادسة :

أنّ طبيعة المجتمع البشري طبيعة متغيّرة غير ثابتة على حال، ممّا يؤثّر - في كثير من الأحيان - على خارطة الانتماءات والأهواء السياسية والاجتماعية، والتحيّزات الفئوية والحزبية. فقد تنقلب - بسبب هذه التغيّرات الطبيعية - الأكثرية إلى أقلّية في فترات زمنيّة قصيرة! وبذلك يفقد التمثيل الأكثري رصيده الاجتماعي، فإنّ هناك ما لا يقلّ عن نوعين من التطوّر والتغيّر لا ينفكّ عنهما المجتمع:

أحدهما: التغيّر السكّاني، فإنّ هناك طبقة من الشيوخ والكبار تلتهمهم المنيّة، وينقص من نفوس المجتمع بنسبة أعدادهم باستمرار، وهناك طبقة جديدة من الشباب الجدد يدخلون حلبة الحياة الاجتماعية، وتزداد نفوس المجتمع بنسبة أعدادهم بصورة مستمرّة. وبهذا يصبح الوجود الاجتماعي وجوداً متموّجاً غير مستقرّ بين حين وآخر، وكثيراً ما يؤثّر هذا التغيير على توجّهات المجتمع السياسية والفكرية، وتصبح الحالة الجديدة الغالبة مختلفة مع الحالة السابقة تماماً، فلا يصحّ افتراض السلطة الممثّلة للغالبية القديمة ممثّلة للغالبية الجديدة بنفس النسبة من التمثيل. وكثيراً ما تنقلب النسبة، فتكون السلطة التي مثّلت الغالبية القديمة غير ممثّلة في الوضع الجديد إلّا لأقلّية تخالفها أكثرية غالبة.

ثانيهما: نوع آخر من التغيّر والتطوّر لا تنفكّ عنه الحالة الاجتماعية غالباً - وإن اختلفت بحسب الظروف من حيث السرعة والبطء - ، وهو تغيّر المجتمع وتطوّره في أفكاره وقناعاته وتوجّهاته، فقد تكون هناك قناعة غالبة تؤدّي إلى انتخاب الغالبية لجهة معيّنة ذات توجّهات فكرية وسياسية خاصّة؛ لكنّها تتبدّل بسرعة - أحياناً - بفعل ما تمارسها السلطة من أخطاء، أو بفعل متغيّرات أخرى، فتُغيّر قناعات الغالبية من الناس إلى قناعات تناقض القناعات الأولى، وقد يحصل هذا التغيّر في فترة زمنية قياسية لا تعدو الأشهر. وبذلك لا تكون السلطة ممثّلة للغالبية تمثيلاً حقيقياً وإن كانت ماسكة بزمام السلطة، فارضة نفسها على المجتمع.

إذن فآلية «الانتخاب الأكثري» لا تكون - مطلقاً - آليّة تضمن للتمثيل أن يكون تمثيلاً حقيقياً لأكثرية الشعب.

● المشكلة السابعة :

وهناك مشكلة أخرى في ما يخصّ «أساس شرعية الإلزام» في السلطة الممثّلة للإرادة الجماعية؛ بالنسبة للأقلّية الرافضة لهذا التمثيل، فهب أنّ السلطة الحاكمة انتخبت من قبل أكثرية حقيقية نزيهة في رأيها، ومستقلّة في قرارها، ومتحرّرة عن هيمنة الأقلّية المتميّزة، فما الذي يفرض على الأقلّية شرعية السلطة الممثّلة للأكثرية، وشرعية قراراتها وإلزاماتها؟ وما هو الذي يمنع هذه الأقلّية أن ترفض السلطة التي لا تمثّلها ولا تمثّل إرادتها، وأن ترفض جميع إلزاماتها وقراراتها، بل وأن تسعى إلى نقضها وهدمها؟ وهل يتصوّر - على هذا التقدير - إمكان إقامة النظم الجماعي، وإقرار الأمن، وضمان الرفاه والتطوّر الاجتماعي، بل وإمكان مواصلة الحياة الاجتماعية؟

النظرية الثانية: «نظرية التوكيل»

يشترك «التمثيل» و«التوكيل» في أنّهما معاً طريقان لتنفيذ الحقّ الذي يتمتّع به الأصيل، فما يتمتّع به الممثّل أو الوكيل من حقّ أو سلطة؛ فرع عن السلطة أو الحقّ الذي يتمتّع به الأصيل. ويفترق «التمثيل» عن «التوكيل» في أنّ الممثّل يتقمّص شخصيّة الأصيل في قيامه بممارسة الحقّ أو السلطة التي يتمتّع بها الأصيل، أمّا الوكيل فهو لا يتقمّص شخصيّة الأصيل، بل يتمتّع - بسبب الوكالة - بحقّ يسوّغ له استخدام حقّ الأصيل في دائرة الوظائف التي شملتها الوكالة.

وبهذا يتّضح أنّ الفارق بين التمثيل والتوكيل ليس فارقاً عملياً حقيقياً؛ بل لا يعدو كونه فارقاً نظرياً صورياً، يعود إلى صورة العقد والاتّفاق الذي يتمّ بين الأصيل

والآخر، والطريقة القانونية أو الاعتبارية التي بها يسوغ للآخر أن يقوم بما يحق للأصيل أن يقوم به.

ومهما يكن من أمر فإنّ نظرية التوكيل تفسّر «حقّ الإلزام» في السلطة وشرعيته على أساس من توكيل الشعب (المتمثّل في أفراد المجتمع) السلطة الحاكمة أو الحاكم: الحقّ في إلزام أفراد المجتمع (وهم كافّة أفراد المجتمع، ومن ضمنهم الموكّلون) وفرض القرارات والقوانين عليهم، واعتبارها قوانين وقرارات مُلزمة؛ لا يجوز لهم التخلّف عنها، ويعاقبون على تجاوزها ومخالفتها.

ونظراً إلى انعدام الفارق الأساسي الجوهري بين نظرية التوكيل وما أوضحناه سابقاً من نظرية التمثيل؛ وأنّ نظرية التوكيل لا تأتي بمبرّرات جديدة لشرعية السلطة غير ما تقدمت به نظرية التمثيل؛ فالمشاكل التي اعترضت سبيل نظرية التمثيل تعود مرة أخرى لتعترض طريق نظرية التوكيل، ولتثبت عجز هذه النظرية - كسابقتها - عن تقديم التبرير المنطقي المعقول لشرعية السلطة وحقّها في الإلزام.

النظرية الثالثة: «نظرية العقد الاجتماعي»

وهي تقوم على أساس حقّ الإنسان في الالتزام، وتبادل الالتزامات مع الآخرين، وهو حقّ معترف به للإنسان الفرد في مختلف المذاهب الفلسفية والاجتماعية، فللإنسان الفرد أن يتلزم للآخر بعمل ما؛ لقاء التزام الآخر له بعمل كذلك، وتبادل الالتزامين هو المضمون الحقيقي لما يعبّر عنه في لغة القانون بـ«العقد».

و«العقد الاجتماعي» عقد غير ملفوظ يشترك فيه الناس جميعاً انطلاقاً من شعورهم بالحاجة إلى النظم الاجتماعي العادل، يقوم على أساس التزامات متبادلة بين أفراد الشعب والسلطة، تتضمّن اعترافهم بحقّ السلطة التي تنتخبها الأكثرية في تشريع القوانين وتنفيذها، وحقّ الشعب على السلطة في رعاية مصالحها، وضمان حقوقها.

وعلى هذا الأساس فعنصر «الإلزام» في السلطة هنا مستمدّ من العقد الاجتماعي المتضمّن للالتزام المتبادل بين أفراد الشعب في ما بينهم - من جهة - بالخضوع للسلطة التي تختارها الأكثرية، وبينهم وبين السلطة - من جهة أخرى - بأن ترعى السلطة حقوق الشعب، وأن يحمي الشعب السلطة، ويخضع لقراراتها، ويطيع أوامرها.

نقد «نظرية العقد الاجتماعي»

غير أنّ هناك مشاكل أساسية تواجهها نظرية العقد الاجتماعي؛ تكشف عن عجز هذه النظرية - كسابقتيها - عن تبرير عنصر الإلزام في السلطة، وعن تقديم التفسير المنطقي للسلطة المنبثقة عن آراء الشعب:

● فالمشكلة الأولى:

هي عجز نظرية العقد الاجتماعي عن تبرير «شرعية مضمون العقد»، بل لابدّ لمضمون العقد أن يستمدّ شرعيته من مصدر سابق على العقد، فالمضمون الإجرامي - على سبيل المثال - لا يتحوّل إلى مضمون مشروع لمجرّد العقد عليه؛ وإن كان عقداً اجتماعياً! فقتل الإنسان من غير سبب عمل إجرامي، ولا يتحوّل إلى مضمون مشروع؛ وإن تعاقدت عليه أكثرية الناس - بل جميعهم - ، وتوافقوا عليه.

وعلى هذا الأساس فالعقد الاجتماعي لا يمكنه أن يبرّر للسلطة شرعيتها، بل لابدّ للسلطة أن تستمدّ الشرعية من مصدر سابق على العقد؛ وإن كان اجتماعياً.

● والمشكلة الثانية :

أنّ العقد الاجتماعي لا يتصوّر فيه طرفان، بل ليس له - في أفضل التقادير المتصوّرة - إلّا طرف واحد، ومن هنا فهو لا يتمتّع بأدنى مقوّمات «العقد» وهو «الالتزام المتبادل»، وتبادل الالتزام هو الأساس المقوّم للعقود.

توضيح ذلك: أنّ قضيّة السلطة لا يتصوّر فيها طرفان: أحدهما المجتمع، والآخر شخصيّة أخرى خارجة عن المجتمع؛ يتبادلان الالتزام بينهما، بل هناك شعب وسلطة منبثقة عنه لا تملك إرادة مستقلّة عن إرادة الشعب، فكيف يتصوّر الالتزام المتبادل بين الشعب وبين سلطة لا تكون في أفضل صورها إلّا تمثيلاً لإرادة الشعب نفسه؟!

● والمشكلة الثالثة :

أنّ العقد الاجتماعي إنّما يستمدّ فاعليّته وتأثيره من قاعدة «وجوب الوفاء بالعقود»، ولكنّ السؤال الأساس عن هذه القاعدة نفسها، وعن المصدر الذي تستمدّ منه هذه القاعدة شرعيتها، وصفة الإلزام (الوجوب) التي تحكي عنها !!

وبكلمة أخرى: ما هو العنصر الذي يضفي على العقد الاجتماعي الصفة التي يصلح بها لكي يكون أساساً لحقّ السلطة في إلزام الشعب بقراراتها وقوانينها؟

إنّ العنصر الوحيد الذي يتصوّر فيه ذلك هو القاعدة المعروفة التي تقول بـ «وجوب الوفاء بالعقود»، لكنّ السؤال يعود عن القاعدة نفسها، فمن أين اكتسبت شرعيتها؟ وما هو المنبع الذي استمدّت منه صفة اللزوم والوجوب؟ وما الذي يجعل من هذه القاعدة قاعدة لازمة الاتّباع والتنفيذ، لكي تصلح مصدراً لحقّ السلطة في الإلزام؟

لا يوجد أمام هذا السؤال غير فرضين :

أحدهما: أن يكون مصدر الإلزام في هذه القاعدة أمراً سابقاً على المجتمع؛ فتبطل نظرية العقد الاجتماعي، إذ يتبيّن عندئذ أنّ المصدر الأساس للإلزام ليس هو العقد الاجتماعي، بل هو أمر سابق على المجتمع، وعلى العقود والالتزامات البشرية مطلقاً.

ثانيهما: أن يكون مصدر الإلزام: «الشعب» - نفسه -، وذلك يعني الدور الباطل، فإنّه يعني أن يستمدّ العقد الاجتماعي صفة الإلزام فيه من قاعدة «وجوب الوفاء بالعقود» من ناحية، وأن تستمدّ قاعدة «وجوب الوفاء بالعقود» شرعيتها وصفة الإلزام فيها من العقد الاجتماعي من ناحية أخرى، وهذا هو الدور الباطل.

● المشكلة الرابعة:

أنّ اعتماد العقد الاجتماعي مصدراً لحقّ السلطة في الإلزام يؤدّي - في فرض إخلال أحد الطرفين بالتزاماته - إلى إحدى نتيجتين باطلتين:

الأولى: عدم وجود سلطة عليا تقوم باستيفاء حقّ كلّ من الطرفين؛ عند إخلال الطرف الآخر بواجبه الذي التزم به في العقد الاجتماعي، وذلك يعني تعريض المجتمع لآفات الظلم، والفوضى، أو الاستغلال، دون إعداد حلّ ناجع.

الثانية: اعتماد سلطة عليا تقوم باستيفاء الحقّ، ولكنّ هذه السلطة لا يخلو حالها من أحد حالين: إمّا أن تمثّل الشعب، أو تمثّل السلطة الدنيا. وعلى كلا التقديرين: يلزم اتّحاد القاضي وطرف الدعوى، وهو باطل - كما هو واضح -.

● المشكلة الخامسة:

لا تقدّم نظرية العقد الاجتماعي أيّ نوع من الضمان الذي يضمن للشعب التزام السلطة بواجباتها، ووفائها بالعقد مع الشعب، وإقرارها للعدل والمساواة بين أفراد المجتمع. فما هو ذلك العامل الذي يمنع الهيئة الحاكمة - بعد استتباب الأمر لها،

وسيطرتها على مصادر القوّة والثروة - أن تبقى وفيّة بالتزاماتها، وأن ترعى حقوق الشعب، وأن تسلك سياسة العدل والحقّ في إدارة المجتمع؟!

إنّ أدنى ما يمكن أن يحدث بعد استيلاء الهيئة الحاكمة على السلطة، واستلامها لأزمّة الأمور - على أساس من العقد الاجتماعي - أن تنحاز إلى فئة الأقوياء والأثرياء؛ لتضمن لنفسها البقاء في السلطة، فتسحق الطبقات الفقيرة والمعدمة، وتهدر حقوقها، أو تبخل عليها بالرعاية اللازمة، اللّهم إلّا في الحدود التي تضمن للسلطة خضوع الطبقات المعدمة للسلطة، وانصياعها لها.

ولا يشفع لنظريّة العقد الاجتماعي ما قد يزعم من إمكان استحداث لجنة أو مجموعة تمثّل الشعب، وتقوم بالرقابة المستمرّة على عمل الهيئة الحاكمة، ثمّ تقوم بعزلها وإقصائها عن العرش، وإشهارها وإفضاحها على الملأ العام إذا ما تخلّفت الهيئة الحاكمة عن واجباتها، واتّبعت طريق الإثرة والاستغلال، وأساءت استخدام موقعها في نظام الحكم لمصالحها الشخصيّة والفئويّة، وعندئذ تنعدم ثقة الجماهير بالهيئة الحاكمة، فتسحب عنها اعتمادها، ولا تدخل معها في عقد اجتماعي جديد. وبذلك يُقطع الطريق على هذه الهيئة غير الصالحة، وتحرم عن الاستيلاء على السلطة بطريق الانتخاب، أو أيّ طريق شعبي آخر. وهذه طريقة رادعة عن الاستئثار بحقوق الجماهير، وسحق الطبقات المعدمة، يمكن اعتبارها ضماناً لتحقيق أهداف العقد الاجتماعي في الحكومة الديمقراطية.

وذلك أوّلاً: لأنّ الضمان المطلوب لابدّ أن يسبق عملية تخويل الهيئة الحاكمة للسلطة، ليكون مبرّراً لتخويلها السلطة من قبل الشعب، ومسوّغاً لاستلامها لأزمّة الحكم، وإلّا فكيف يجوز تمكين مجموعة غير مأمونة ولا مضمونة الوفاء بالتزاماتها وعهودها من السلطة على المجتمع وتقرير مصيره؟!

وثانياً: استحداث لجنة أخرى تقوم بعمل الرقابة على السلطة، وتخويلها صلاحيّة عزل الهيئة الحاكمة وإقصائها عن العرش؛ لا يجدي في الضمان شيئاً، فما الذي يضمن عدم قيام الهيئة الحاكمة بإغراء لجنة المراقبة، وتحييزها إلى جانبها، فتغضّ الطرف عن الممارسات الجائرة التي تقوم بها السلطة، وتطلق يديها في سحق الطبقات المعدمة وهدر حقوقها؟!

هذا ويضاف إلى هذه المشاكل التي تواجهها نظرية العقد الاجتماعي المشاكل التي أثرناها في نظرية التمثيل؛ لأنّ نظرية العقد الاجتماعي لا تتمّ إلّا بعد أن يمثّل الشعب نفسه ضمن لجنة معيّنة منتخبة أو غير منتخبة؛ لتكون طرفاً للعقد الاجتماعي. وبذلك تتضاعف مشاكل نظرية العقد الاجتماعي، فتتراكم عليها مشاكل التمثيل من جهة، والمشاكل الناجمة من ذات العقد الاجتماعي - حسبما أوضحناه - من جهة أخرى.

ولقد اتّضح بهذا العرض أنّ الفكر المادّي عاجز عن تقديم تبرير منطقي لشرعية السلطة النابعة من الشعب، ولا شرعية الإلزام فيها، وأنّ ما يتبنّاه الفكر الإلهي من قيام الجماهير بدور القوّة للسلطة؛ واختصاص السلطة الشرعية بالله سبحانه وتعالى؛ وكونه المصدر الأساس لشرعية السلطة ولعنصر الإلزام فيها؛ هو الذي يوافق المنطق والدليل والعقل السليم.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

مصدر «السلطة الشرعية» في القرآن الكريم

١- آيات الملك
٢- آيات الحكم
٣- آيات الأمر
٤- آيات الولاية
٥- آيات الطاعة
٦- آيات الاتّباع
٧- آية الاختيار
٨- آيات القضاء
٩- آيات تعيين الحكّام الالهيين
١٠- آيات الخلافة الإلهيّة
١١- آيات التوحيد في العبادة
١٢- آيات الإيمان بالله والرسول


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مصدر «السلطة الشرعية»
في القرآن الكريم

ما سبق أن أقمنا الدليل عليه من العقل - وهو انحصار مصدر «السلطة الشرعية» أو «شرعية السلطة» بالذّات في الباري سبحانه - دلّت عليه الآيات الصريحة الكثيرة من كتاب الله، كما دلّت عليه السُنّة المتواترة، ونكتفي هنا بذكر نماذج من النصوص القرآنيّة الصريحة في ذلك.

ولا بأس أن نشير إلى أنّ القرآن العظيم قد أولى اهتماماً خاصّاً بهذا الأمر، فأكّده وصرّح به في مناسبات كثيرة، وبعبارات وألفاظ شتّى، حتّى يمكن القول أنّ القرآن العظيم لم يترك تعبيراً أو كلمة واضحة الدّلالة على هذا الأمر؛ إلّا وقد استخدمها في الدلالة على هذه الحقيقة الخطيرة التي تعتبر الأساس لكلّ البناء العقائدي والفكري الذي نزل به الوحي على الرسول الأمين (ﷺ).

وها نحن نشير إلى بعض النماذج من الآيات القرآنية الصريحة في دلالتها على اختصاص «حقّ الحكم» بالله سبحانه، وأنّه هو - لا غيره - مصدر السلطة في المجتمع والكون، ونصنّفها - حسب اختلاف التعابير المستعملة في الدلالة على مفهوم «السلطة» - إلى طوائف:

● **الطائفة الأولى: آيات المُلك:**

١ - ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾[١].

و«إيتاء الملك» في هذه الآية: إمّا أن يراد به «الإيتاء التشريعي» - كما هو الظاهر من الآية بقرينة ذيلها، أو يراد به الأعمّ من «التشريعي» و«التكويني»؛ فيدلّ على المطلوب في كلّ حال.

٢ - ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ﴾[٢].

٣ - ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[٣].

● **الطائفة الثانية: آيات الحُكم:**

٤ - ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[٤].

٥ - ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾[٥].

٦ - ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾[٦].

٧ - ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾[٧].

---

١. سورة آل عمران: ٢٦.

٢. سورة الناس: ١-٢.

٣. سورة المائدة: ١٨.

٤. سورة الأنعام: ٥٧.

٥. سورة الأنعام: ٦٢.

٦. سورة الكهف: ٢٦.

٧. سورة الشورى: ١٠.

● **الطائفة الثالثة: آيات الأمر :**

٨ - ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[١].

٩ - ﴿قُلْ إِنَّ الأمر كُلَّهُ لله﴾[٢].

١٠ - ﴿بَلْ لله الْأَمْرُ جَمِيعاً﴾[٣].

١١ - ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[٤].

١٢ - ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[٥].

● **الطائفة الرابعة: آيات الولاية :**

١٣ - ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٦].

١٤ - ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٧].

١٥ - ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾[٨].

١٦ - ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾[٩].

---

١. سورة الأعراف : ٥٤.

٢. سورة آل عمران : ١٥٤.

٣. سورة الرعد : ٣١.

٤. سورة النحل : ٢.

٥. سورة السجدة : ٢٤.

٦. سورة المائدة : ٥٥.

٧. سورة البقرة : ٢٥٧.

٨. سورة الشورى : ٩.

٩. سورة الأعراف: ٣.

١٧ - ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾[١].

● الطائفة الخامسة: آيات الطّاعة:

١٨ - ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾[٢].

١٩ - ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾[٣].

٢٠ - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[٤].

٢١ - ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾[٥].

● الطائفة السادسة: آيات الاتّباع:

٢٢ - ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾[٦].

٢٣ - ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[٧].

٢٤ - ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾[٨].

٢٥ - ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ﴾[٩].

---

١. سورة الكهف: ٤٤.

٢. سورة النور: ٥١.

٣. سورة المائدة: ٧.

٤. سورة النساء: ٦٤.

٥. سورة آل عمران: ٣٢.

٦. سورة الأعراف: ٣.

٧. سورة آل عمران: ٣١.

٨. سورة يونس: ٣٥.

٩. سورة الأعراف: ١٥٨.

٢٦- ﴿يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾[١].

● الطائفة السابعة: آية الاختيار :

٢٧- ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٢].

● الطائفة الثامنة: آيات القضاء :

٢٨- كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٣].

٢٧- ومنها قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ﴾[٤].

● الطائفة التاسعة: آيات تعيين الحكام الإلهيّين :

- كآية نصب طالوت ملكاً على بني إسرائيل[٥].
- وآيات نصب الرسل وتعيينهم حكّاماً[٦].

---

١. سورة يس: ٢٠.

٢. سورة القصص: ٦٨.

٣. سورة الأحزاب: ٣٦.

٤. سورة آل عمران: ٣١.

٥. سورة البقرة: ١٤٦-١٤٨.

٦. كالآية ٢١٣ من سورة البقرة، والآية ٢٥ من سورة الحديد، والآية ١٢٤ من سورة البقرة والآيات ٨٣ إلى ٨٩ من سورة الأنعام، والآية ٦٤ من سورة النساء، والآية ٤٤ من سورة المائدة وغيرها.

ممّا يدلّ على تعيين الرسل جميعاً - والرسل من بني إبراهيم خاصّة - حكّاماً على الناس. وسوف نفصّل الحديث عن نصب الرسل حكّاماً من قِبل الله سبحانه وتعالى في الفصل القادم.

- **الطائفة العاشرة: آيات الخلافة الإلهية:**

- كقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأرضِ خَلِيفَةً﴾[١].

- وقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأرضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾[٢].

دلّت الآية الأولى على سنّة الله في تعيين الخليفة له في الأرض، ودلّت الآية الثانية على استمرار هذه السنّة في مصاديقها على مدى التاريخ، ومن ذلك نصب داوود عليه السلام خليفة على الناس.

ثمّ إنّ آية نصب داوود عليه السلام للخلافة الإلهية تدلّ على أنّ مهمّة الخليفة: «إقامة حكم الله في الأرض»، فإنّ «الفاء» في قوله تعالى: ﴿فَاحْكُمْ﴾ تدلّ على أنّ الخلافة لله؛ يتفرّع عليها وينتج منها: «وجوب الحكم بين الناس بالحقّ».

- **الطائفة الحادية عشرة: آيات التوحيد في العبادة:**

إنّ الذي يسبر أغوار الكتاب العزيز يجد أنّ «توحيد العبادة» في القرآن يعني: «توحيد حقّ الحكم»، وحصر ذلك في الله سبحانه وتعالى، وذلك لأنّ «العبادة» في القرآن الكريم تعني: «الطاعة» و«الخضوع» لأمر الله ونهيه، بل وكذا «الإسلام» و«الإيمان».

ونكتفي في التدليل على هذه الحقيقة بالآيات التالية: قال تعالى:

---

١. سورة البقرة: ٣٠.

٢. سورة ص: ٢٦.

﴿ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾[١].

﴿ قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[٢].

﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾[٣].

﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ﴾[٤].

﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾[٥].

وقد حصرت الآية الكريمة الأخيرة وغيرها ما أمر به الرسول الكريم؛ في: «توحيد العبادة» لله سبحانه وتعالى، وجاءت الآية الأخرى فأكّدت على أنّ الذي أمر به الرسول هو «العدل»، وجاءت آيات أخرى فأكدت أنّ الذي أُمر به الرسول هو «الإسلام»، وجاءت آيات أخرى فأكّدت أنّ الذي جاء به الرسول هو «عبادة الله وحده»، و«أن لا يشرك به شيئاً». مما يدلّ على أنّ الحكم بـ«العدل» و«الإسلام» و«توحيد العبادة» لله تعالى، كلّها حقيقة واحدة في المنطق القرآني، عُبّر عنها بمفاهيم وعبائر شتّى.

---

١. سورة النمل: ٩١.
٢. سورة غافر: ٦٦.
٣. سورة الأنعام: ١٤.
٤. سورة الشورى: ١٥.
٥. سورة الأنعام: ١٦٢-١٦٣.

- **الطائفة الثانية عشرة : آيات الإيمان :**

جاءت الآيات الكثيرة لتؤكّد على أنّ حقيقة «الإيمان بالله والرسول» هي: «السمع والطّاعة للرسول»، و«الخضوع لحكمه»، فقال تعالى:

١ - ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[١].

٢- ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾[٢].

٣- ﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾[٣].

وهكذا تجد :

- أنّ اختصاص «حقّ الحكم» بالله سبحانه يُعتبر من البديهيّات القرآنية.
- وأنّ حقيقة «العبادة» هي: «الخضوع لحكم الله».
- وأنّ «التوحيد» الذي يؤكّد عليه القرآن الكريم هو: «التوحيد في الحكم، والأمر، والنهي».
- وأنّ مصطلح «الشريك» أو «الشركاء» في القرآن الكريم كمصطلح «الطاغوت»، يقصد به : أولئك الذين يحلّون أنفسهم محلّ الحكم والأمر والنهي بغير إذن من الله، ولا سلطان أتاهم.
- وأنّ «الطاعة لله ولرسوله في الحكم» هي حقيقة «الإيمان» التي بدونها لا يكون الإنسان «مؤمناً» – حسب المفهوم القرآني للإيمان – .

---

١. سورة النور: ٥١.

٢. سورة البقرة: ٢٨٥.

٣. سورة المائدة: ٧.

الفصل الثالث

الرسل الإلهيّون حكّام على الناس

وفيه بحوث:

١ - الرسل بعثوا حكّاما على الناس.

٢ - تفويض السلطة للأنبياء.

٣ - مجاميع من الرسل فوّضت إليهم السلطة.

٤ - عدم خُلوّ المجتمع البشري من قيادة إلهية ذات سلطة شرعية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث
الرسل الإلهيّون حكّام على الناس

نتناول في هذا الفصل مفهوماً أساسياً من المفاهيم القرآنية وهو أنّ الرّسل جميعاً – وعلى مدى التاريخ – عُيّنوا من قِبل الله سبحانه وتعالى حكّاماً على الناس، وأنّ السلطة الإلهية بكلّ أقسامها – من التشريعية والتنفيذية والقضائية – كانت مفوّضة إليهم من قِبل الله سبحانه. ولقد كثرت الآيات القرآنية التي تؤكّد هذه الحقيقة، وهي على طوائف:

- **الطائفة الأولى:**

وهي التي دلّت على أنّ الرسل جميعاً بُعثوا من قبل الله حكّاماً على الناس.

وذلك مثل قوله تعالى:

١ – ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[1].

---

١. سورة البقرة: ٢١٣.

٢- ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

٣- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّابًا رَحِيمًا * فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[2].

والطريف في التعبير الوارد في الآية انّها تقول: ﴿إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ - أي: الرسول - ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ ولا تقول: «إلّا ليطاع الله» - وإن كانت طاعة الرسول هي طاعة الله سبحانه - ممّا يؤكّد حقيقة أنّ الرسول يأمر وينهى كقائد و حاكم، فيجب أن يطاع كقائد وحاكم؛ وليس مجرّد وسيط يبلّغ عن الله أوامره ونواهيه للنّاس، فليست مهمّة الرّسل محصورة في تبليغ أمر الله ونهيه وأحكامه وشرائعه، بل إنّ مهمّتهم الأخرى هي أن يحكموا بين الناس، ويجب على الناس أن يطيعوهم فيما يحكمون، ويخضعوا لأوامرهم ونواهيهم، ويسلّموا لها تسليماً.

ومما يدلّ على أنّ الرسل بعثوا حكّاماً على الناس آيات سورة الشعراء، إذ قال سبحانه وتعالى:

٤- ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ﴾[3].

---

١. سورة الحديد: ٢٥.

٢. سورة النساء: ٦٤-٦٥.

٣. سورة الشعراء: ١٠٦-١٠٨.

٥- ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ﴾[1].

٦- ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ﴾[2]. إلى قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ * وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾[3].

وهكذا جاءت الآيات التي تحكي رسالات باقي الأنبياء مثل لوط وشعيب عليهما السلام.

ومن الواضح أنّ الطاعة في هذه الآيات هي طاعة للأنبياء بما هم حكّام، وقادة سياسيون واجتماعيون، وأصحاب سلطة عليا في المجتمع، سواء في التشريع أو في التنفيذ أو في القضاء، لإطلاق الأمر بالطاعة أوّلاً، ولأنّ الطاعة التي بعث بها هؤلاء الرسل هي طاعتهم: ﴿أَطِيعُونِ﴾، ولم يرد التعبير في الآية بـ«أطيعوه»؛ ليكون دور الرسول: دور المبلّغ والحاكي عن أمر الله للناس فحسب؛ بل إنّ دوره دور من فوّضت له السلطة الإلهية بكلّ شعبها.

وزائداً على ذلك كلّه: جاءت الآيات الأخيرة التي حكيناها - والتي تعرض قصّة صالح عليه السلام مع قومه - واضعة النقاط على الحروف، ومؤكّدة بالحرف الواحد: أنّ صالحاً عليه السلام جاء من قبل الله سبحانه ليكون القائد المصلح، البديل عن القادة المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون، قال تعالى - عن لسان صالح عليه السلام مخاطباً لقومه -: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ * وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾.

---

١. سورة الشعراء: ١٢٤-١٢٦.

٢. سورة الشعراء: ١٤٢-١٤٤.

٣. سورة الشعراء: ١٢٤-١٢٦.

فالأنبياء قادة سياسيّون مصلحون؛ جاؤوا ليقودوا الناس إلى:

- هدم السلطات الظالمة المستكبرة **أوّلاً**.
- وإلى إقامة العدل والقسط بقيادتهم وتحت زعامتهم السياسية والاجتماعية ثانياً.

- **الطائفة الثانية:**

وهي الآيات الكثيرة التي وردت بشأن تفويض السلطة الإلهية لأنبياء معيّنين:

- كآدم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1].
- وإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[2].
- وآل إبراهيم عليهم السلام: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾[3].
- وإسحاق ويعقوب عليهما السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[4].
- ولوط عليه السلام: ﴿وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[5].
- وداوود عليه السلام: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[6].
- وسليمان عليه السلام: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾[7]. وغير ذلك من الآيات.

---

١. سورة البقرة: ٣٠.
٢. سورة البقرة: ١٢٤.
٣. سورة النساء: ٦٤.
٤. سورة الأنبياء: ٧٢-٧٣.
٥. سورة الأنبياء: ٧٤.
٦. سورة ص: ٢٦.
٧. سورة النمل: ١٦.

- **الطائفة الثالثة:**

الآيات التي تستعرض مجاميع كبيرة من الرّسل الإلهيين الذين فوّض الله إليهم القيادة والحكم في المجتمع البشري على مدى فترات طويلة من التاريخ:

كقوله تعالى:

١ - ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[١].

٢ - ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ﴾ - أي إبراهيم - ﴿إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلّاً هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلّاً فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[٢]. إلى قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾[٣]. وقوله تعالى:

٣ - ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾[٤].

٤ - ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكاً وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ﴾[٥].

٥ - ﴿وَجَعَلْنَاهُ هُدىً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ * وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾[٦].

---

١. سورة البقرة: ١٢٤.

٢. سورة الأنعام: ٨٤-٨٦.

٣. سورة الأنعام: ٨٩.

٤. سورة الجاثية: ١٦.

٥. سورة المائدة: ٢٠.

٦. سورة السجدة: ٢٣-٢٤.

● **الطائفة الرابعة:**

الآيات التي تدلّ على أنّ القيادة الإلهية التي فوضّت لها السلطة من قبل الله تعالى لا يخلو منها التاريخ البشري، وأنّ كلّ أمّة من البشر قد قيّض الله لها قادة إلهيين ليقيموا بينهم حكومة العدل، وليطبّقوا بينهم سلطة الله العادلة، ولينقذوهم من براثن الحكم الاستبدادي الاستكباري القائم على أساس الهوى. كقوله تعالى:

١ - ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[1]. بضميمة قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾[2]

٢ - ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[3].

وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ «العبادة» في القرآن الكريم تعني: «الطاعة» و«الخضوع»، لا خصوص الطقوس العبادية المعيّنة كـ«الصلاة»، و«الصيام»، وما شابه ذلك، كما وأنّ «الطاغوت» هو «الحاكم بغير إذن الله» - مطلقاً -.

---

١. سورة فاطر: ٢٤.

٢. سورة النساء: ٦٤.

٣. سورة النحل: ٣٦.

الفصل الرابع

التعيين الإلهيّ للرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) قائداً وحاكماً

وفيه نماذج من الآيات الدّالة على ذلك، وهي على طوائف:

- ما دلّ على انه (صلى الله عليه وآله) أرسل ليحكم بين الناس ووجوب الخضوع لحكمه (صلى الله عليه وآله).
- ما دلّ على وجوب طاعة الرسول (صلى الله عليه وآله) مطلقاً.
- ما دلّ على جعله (صلى الله عليه وآله) وليّاً على الناس من قبل الله تعالى.
- ما دلّ على كون الرسول (صلى الله عليه وآله) مأموراً بالعدل بين النّاس.
- ما دلّ على وجوب اتّباع الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) مطلقاً.
- ما دلّ على وجوب التسليم للرسول (صلى الله عليه وآله) مطلقاً.
- ما دلّ من الآيات على وجوب الخضوع لقضاء رسول الله (صلى الله عليه وآله).
- ما دلّ على وجوب الأخذ بأمر الرسول (صلى الله عليه وآله) ونهيه (صلى الله عليه وآله).
- ما دلّ على وجوب الخضوع لحكم الله ورسوله في كلّ ما حكما به.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الرابع
التعيين الإلهي للرسول الأعظم(ﷺ) قائداً وحاكماً

لقد زخرت آيات الكتاب وكذا أحاديث السنّة النبوية الشريفة بما يدلّ على تعيين الرسول الأعظم(ﷺ) من قبل الله سبحانه وتعالى قائداً وحاكماً مطلقاً على الناس أجمعين، وتكفي سيرة الرسول الأعظم(ﷺ) -في تأسيسه للدولة الإسلامية الأولى، وتصدّيه لكلّ مهامّ السلطة في المجتمع الإسلامي الأوّل- دليلاً على ذلك.

ونحن إنّما نستعرض هنا بعض النماذج من الآيات الكريمة الدّالة على ذلك، ونصنّفها إلى طوائف :

- **الطائفة الأولى:**

ما دلّ على أنّه(ﷺ) أُرسل ليحكم بين الناس، و وجوب الخضوع لحكمه(ﷺ) :

قال تعالى:

١ - ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾[1].

---

١. سورة النساء: ١٠٥.

٢- ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ﴾[1]. إلى قوله سبحانه: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[2].

٣- ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[3].

ودلالة هذه الآيات واضحة على أنّ الرسول(ﷺ) بُعث ليحكم بما أنزل الله في كلّ شأن يحتاج إلى حكم من شؤون الناس - بلا استثناء -، كما أنّ الناس يجب عليهم الخضوع لحكم رسول الله(ﷺ) والرضوخ له مطلقاً كذلك.

- **الطائفة الثانية:**

ما دلّ على وجوب طاعة الرسول(ﷺ) مطلقاً، وأنّ طاعة الرّسول(ﷺ) هي العلامة الفارقة بين الإيمان الحقيقي من جهة، والكفر الصريح والمبطّن - أي النفاق - من جهة أخرى، وهي كثيرة نختار منها النماذج التالية: قال تعالى:

١- ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾[4].

---

١. سورة المائدة: ٤٨.

٢. سورة المائدة: ٤٩-٥٠.

٣. سورة النور: ٥١.

٤. سورة المائدة: ٧.

والميثاق الذي تشير إليه الآية - كما هو واضح من الآية - هو ميثاق «الطاعة» و«السمع»، وهما حقيقة «الإيمان» بالله ورسوله، فإنّ الآيات الكثيرة في الكتاب تدلّ على أنّ الإيمان بالله ورسوله يستبطن عهداً لهما بالطاعة والسمع[1].

٢ - ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً * يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللهَ حَدِيثاً﴾[2].

فمعصية الرسول(ﷺ) كفر يستوجب أشدّ العقاب الإلهي في الآخرة، ويتمنّى العاصي الذي كان يخفي عصيانه لرسول الله (ﷺ) في هذه الدنيا نفاقاً؛ لو تسوّى به الأرض، ولا يكتم الله عندئذ حديثاً.

٣ - ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[3].

٤ - ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[4].

ونفهم من هذه الآية - إضافةً إلى التأكيد على وجوب طاعة الله ورسوله، وأنّ الهداية في طاعة الرسول - : أنّ طاعة الرسول والحكومة التي يقودها إنّما تقوم على أساس من إرادة الناس ورضاهم، وأنّها لا تفرض عليهم فرضاً، وهذا هو معنى قوله تعالى:

---

١. ومما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾. سورة البقرة: ٢٨٥.

٢. سورة النساء: ٤١-٤٢.

٣. سورة آل عمران: ٣٢.

٤. سورة النور: ٥٤.

﴿فَإِنْ تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[1].

فالجملة الأخيرة التي تحصر مهمّة الرسول في «البلاغ» كالآيات التي تحصر مهمّته في «التبشير» و«الإنذار»؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾، لا تعني – كما زعم البعض – أنّ «الرسول ليست مهمّته القيادة والحكم، بل مهمّته إبلاغ أمر الله ونهيه» فحسب؛ بل تعني أنّ مهمّة الرسول هي مهمّة القيادة والحكم، وسياسة المجتمع وإدارته، لكنّ سنّة الله وإرادته لم تشأ أن تفرض هذه السلطة على الناس بالإكراه والجبر؛ بل على أساس الدعوة إليها، والتبليغ بها، ويجب على الناس الاستجابة لهذه الدعوة كما قال سبحانه:

﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[2]. و﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾[3]. و﴿مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾[4].

إذن فهذه الآيات تعني أنّ الأسلوب الذي يتّبعه الرسول في أداء مهمّته – التي هي إقامة حكم الله في الأرض، وإنشاء دولة عادلة تحكم المجتمع على أساس من القسط والعدل – ، إنّما هو أسلوب التبشير والإنذار، والدّعوة والإبلاغ، لا أنّ «مهمّته في المجتمع ليست سوى الإبلاغ والإنذار» !

ولهذا نجد في هذه الآية انّها جمعت بين الأمر بطاعة الرسول وبين قوله:

---

١. سورة النور: ٥٤.

٢. سورة يونس: ٩٩.

٣. سورة الغاشية: ٢٢.

٤. سورة ق: ٤٥.

﴿ فَإِنْ تَوَلَّوا فَإِنَّما عَلَيْهِ ما حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ ما حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَما عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ ﴾[1].

- **الطائفة الثالثة:**

ما دلّ على جعله وليّاً على الناس من قبل الله سبحانه وتعالى، وأنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، كقوله تعالى:

١- ﴿ إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الذين يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ﴾[2].

٢- ﴿ وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ الذين يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَةِ الظّالِمِ أَهْلُها وَاجْعَل لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَنا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً ﴾[3].

وواضح أنّ المصداق الأتمّ للوليّ في هذه الآية هو رسول الله (ﷺ)، حسبما أشارت إليه الآية الأولى والآية التالية:

٣- ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾[4].

---

١. هذه الآيات وغيرها تدلّ على أنّ إقامة دولة الإسلام لا تكون إلّا بعد اجتماع قاعدة شعبيّة تختار الحكم الإلهي، وتعلن ولاءها للقيادة الإلهية، وأمّا بعد قيام الدولة؛ فإنّ هذه الدولة مكلّفة بالدفاع عن نفسها وعن شعبها بما يتطلّبه الدفاع عن أمن الدولة والجماهير وحراسة مصالحهم، كما أنّها مكلّفة بالدفاع عن البشرية وحقوقها المسحوقة من قبل المستكبرين والظالمين، وإن تطلب ذلك استخدام القوة.

٢. سورة المائدة: ٥٤.

٣. سورة النساء: ٥٧.

٤. سورة الأحزاب: ٦.

ومعنى «الأولى» هو: الأحق، ولا يدلّ هنا على التفضيل - كما قد يتوهّمه بعض من لا معرفة له بأساليب التعبير في اللغة العربية - ، بل إنّ هذا النوع من التعبير يفيد التأكيد على ثبوت حقّ الولاية للرسول(ﷺ) على المؤمنين، وسلب الاختيار عنهم في ما يقرّره الرسول(ﷺ) بشأنهم، فمفاد هذه الآية كمفاد قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[1].

ولعلّ هذا التعبير أصرح تعبير وأبلغه وأجمعه للدّلالة على صلاحيّة الرّسول المطلقة في الحكم، وإدارة شؤون الناس، فإنّها صريحة في أن كلّ ما للناس من صلاحيّات التصرّف في أنفسهم وذواتهم؛ فالرسول أولى بها منهم، و«الأولوية» هنا ليست تثبت صلاحيّة الرسول في التصرّف في شؤون الناس وإدارة أمورهم مطلقاً فحسب؛ بل وتدلّ - بالإضافة إلى ذلك - على سلب الصلاحيّة عن المؤمنين في أن يخالفوا ما أراده الرسول في أيّ شأن من شؤونهم، فإنّ «الأولوية بالمؤمنين من أنفسهم» الواردة في هذه الآية؛ تؤكّد ما ورد التصريح به في آيات أخرى كالتي أشرنا إليها.[2]

- **الطائفة الرابعة:**

ما دلّ على كون الرسول (ﷺ) مأموراً بالعدل بين النّاس:

كقوله تعالى:

---

١. سورة الأحزاب: ٣٦.

٢. من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ...﴾، وكقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾، وكقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾، وكقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، وغير ذلك من الآيات التي أشرنا أو سنشير إلى بعضها.

١ - ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[1].

٢ - ﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[2].

والذي ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ هو رسول الله - كما هو واضح -، ودلّت عليه الآية الأولى، كما دلّ عليه وصفه بكونه ﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ في قوله تعالى:

﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[3].

والعدل الذي أمر (صلى الله عليه وآله) به مطلق يشمل كلّ شؤون الحياة البشرية.

وهناك نقطة لابدّ من الإشارة إليها، وهي:

أنّ الآية الأولى تدلّ على: أنّ الرسول أُمر بتنفيذ العدل وتطبيقه على حياة الناس، وليس فقط بالأمر بالعدل. والآية الثانية التي دلّت على كونه آمراً بالعدل، دلّت على كونه قائداً عملياً في سبيل العدل أيضاً حين وصفته بأنّه ﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، فإنّ هذا الوصف - أي: الكون على صراط مستقيم - وصف يصف به القرآن القادة الإلهيين الذين أُمر الناس باتّباعهم واقتفاء آثارهم واطاعتهم، كما قال سبحانه وتعالى:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[4].

وهؤلاء الذين «أنعم الله عليهم» هم القادة العادلون السائرون على الصراط المستقيم. ولا يتحقّق الاهتداء إلى «الصراط المستقيم» والاقتداء بالقادة العدول السائرين على الصراط المستقيم إلّا بطاعة الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) كما قال سبحانه وتعالى:

---

١. سورة الشورى: ١٥.

٢. سورة النحل: ٧٦.

٣. سورة يس: ٣-٤.

٤. سورة الفاتحة: ٦-٧.

﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾[١]. ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾[٢].

- **الطائفة الخامسة:**

ما دلّ على وجوب اتّباع الرسول الأعظم مطلقاً في كلّ الأمور وعلى كلّ حال:

وفيما يلي نماذج من ذلك: قال تعالى:

١- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٣].

فقد دلّت هذه الآية على كون الرسول «مبعوثاً للناس كافّة إلى يوم القيامة»، وأنّ الواجب على الناس أن يتبعوه عملياً، وليس أن يؤمنوا به «إيماناً قلبياً مجرّداً» فحسب، ووجوب الاتّباع هذا ليس يختصّ بشأن خاص من شؤون الحياة بل هو مطلق يشمل جوانب الحياة كافّة.

٢- ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾[٤].

دلّت الآية على أنّ «محبّة الله» لا تنفكّ عن «اتّباع رسول الله (صلى الله عليه وآله)».

وأنّ اتّباع الرسول نتيجة لازمة لمحبة الله، وبما أنّ محبّة الله لا تنفكّ عن الإيمان به؛ فاتّباع رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا ينفكّ عن الإيمان بالله سبحانه وتعالى.

---

١. سورة النور: ٥٤.

٢. سورة النساء: ٦٩.

٣. سورة الأعراف: ١٥٨.

٤. سورة آل عمران: ٣١.

٣- ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ﴾[١].

- **الطائفة السادسة:**

ما دلّ على وجوب التسليم للرسول مطلقاً: كقوله تعالى:

١- ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٢].

٢- ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٣].

فإنّ المقصود بـ«التسليم» هنا: «الطاعة التامّة». وليس مجرّد السلام عليه، بقرينة ﴿تَسْلِيماً﴾ فإنّه لو كان المقصود بالتسليم: «السلام عليه» لم تكن حاجة إلى هذا التأكيد. مع أنّ المراد - لو كان السلام عليه - لكان الأنسب أن يذكر سلام الله وملائكته أيضاً؛ فيقال: «إنّ الله وملائكته يصلّون ويسلّمون على النبي»، فتخصيص المؤمنين بالتسليم قرينة أخرى على أنّ المراد بـ«التسليم» هنا: «تسليم الطاعة والانقياد».

- **الطائفة السابعة:**

ما دلّ من الآيات على وجوب الخضوع لقضاء رسول الله(ﷺ)، وقبول حكمه(ﷺ) إذا قضى بينهم: كقوله تعالى:

---

١. سورة الأعراف: ١٥٦-١٥٧.

٢. سورة النساء: ٦٥.

٣. سورة الأحزاب: ٥٦.

١ - ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الذين يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالاً بَعِيداً * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ الله وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً ﴾[١].

٢ - ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ ﴾[٢].

و«القضاء» أهمّ صلاحيات الحاكم. ولا توجد سلطة أعلى من سلطة القضاء في المجتمع، فإذا ثبتت سلطة القضاء للنبي (صلى الله عليه وآله) وانحصارها فيه؛ ثبتت له ساير سلطات الحكم بالأولوية، وثبت اختصاصها به (صلى الله عليه وآله).

- **الطائفة الثامنة:**

ما دلّ على وجوب الأخذ بأمر الرسول ونهيه في كلّ شيء من أمور الدنيا أو الآخرة، في العبادات أو المعاملات أو السياسات أو غيرها : قال تعالى:

١ - ﴿ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[٣].

٢ - ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الذين آمَنُوا بِالله وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ - إلى قوله تعالى: - ﴿ فَلْيَحْذَرِ الذين يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[١].

---

١. سورة النساء: ٦٠-٦١.

٢. سورة النساء: ٦٥.

٣. سورة الحشر: ٧.

● **الطائفة التاسعة:**

ما دلّ على وجوب الخضوع لحكم الله ورسوله في كلّ ما حكما به، كقوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٢].

و«القضاء» هنا هو: «مطلق الحكم» في أيّ شأن من شؤون الناس، وليس خاصّاً بفصل الخصومات - كما هو واضح - .

هذه الطوائف التسع من آيات الكتاب دلّت بوضوح لا لبس فيه ولا إبهام على ما ذكرناه من «التفويض الإلهي» لحقّ الأمر والنهي، والسلطة العامّة، والولاية، والحكم لرسول الله (ﷺ) . هذا عدا ما دلّ على ذلك من ساير الآيات وأحاديث السنّة الشريفة التي دلّت على ممارسته (ﷺ) لهذا الحقّ، وقيامه بمسؤولية القيادة السياسية والولاية الشرعية قولاً وفعلاً وتقريراً، وهو من ورد في حقه النصّ الصريح بأنّه: ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[٣]. وأنّه: ﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٤].

نصب الرسل حكّاماً وتطابقه مع الفطرة والعقل

وهنا ينبغي أن نؤكّد أنّ هذا الذي دلّت عليه آيات الكتاب - من نصب الرسل على مدى تاريخ الإنسان، ونصب رسول الله محمّد خاتم الرسل والنبيّين (ﷺ) قائداً

---

١. سورة النور: ٦٢-٦٣.

٢. سورة الأحزاب: ٣٦.

٣. سورة النجم: ٣-٤.

٤. سورة يس: ٤.

وحاكماً على الناس - : يتطابق مع ما تحكم به الفطرة، ويقضي به العقل، فإنّ الفطرة والعقل يقضيان بضرورة أن تكون السلطة للقوّة التي لا تحيد عن العدل.

وبما أنّ الرسل الإلهيين - وخاصّة سيّدهم وخاتمهم محمّد (ﷺ) - جسّدوا العدل في أقوالهم وأفعالهم، ولازمت آراؤهم وأفكارهم الحقّ الصريح، وتمثّل في سلوكهم «الصراط المستقيم» الذي لا زيغ فيه ولا اعوجاج؛ فهم الأولى بالحكم والسلطة في المجتمع البشري بحكم الفطرة السليمة والعقل القويم، إضافة إلى ما دلّ عليه من نصوص الوحي الإلهي.

أمّا ما قامت به الجبابرة والطواغيت في تاريخ البشرية من دعوى التفويض الإلهي لهم حقّ السلطة والحكم؛ فهو زور مكشوف، وكذب مفضوح، ولا حاجة في إظهار بطلانه وإثبات التزوير فيه إلى تكلّف الاستدلال، وتجشّم عناء البرهنة عليه وإقامة الدليل. وقد حاول هؤلاء الطغاة أن يستغلّوا ثقة الناس بالأنبياء، وما خلّفوه في قلوب الناس من مشاعر الطاعة والولاء، فاغتصبوا الموقع الإلهي الذي تبوّأه الأنبياء برعاية إلهية، واحتلّوا موقع الأنبياء زوراً وبهتاناً على الأنبياء وعلى الله، وزعموا لأنفسهم حقّ الحكم والأمر والنهي، فاستبدّوا وتجبّروا وسيطروا على أزمّة الحكم من غير سلطان من الله، ولا إذن منه لهم بذلك.

كما أنّ من نافلة القول: التأكيد على أنّ ما قامت به الجبابرة والطغاة من الممارسات الظالمة، والاستبداد الأسود، تحت غطاء زائف من دعوى التفويض الالهي؛ لا علاقة له من بعيد أو قريب بحقيقة السلطة والولاية الإلهية العادلة التي فوّضها الله سبحانه وتعالى للكاملين من عباده الصالحين، الذين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، أولئك الذين تمثّلت فيهم القيم الأخلاقية السامية بأعلى مراتبها، وجسّدوا الحقّ والعدل والخلق الكريم في أقوالهم وأفعالهم، وتفانوا في سبيل إسعاد البشرية، وإقرار الحقّ والعدل بين الناس، وضحّوا بأرواحهم ونفوسهم في سبيل نشر الفضيلة والخير

والعدالة والتقوى. فمن الظلم والكذب الصريح أن نحمّل تصرّفات هؤلاء المتطفّلين من الطغاة والأشرار على مدرسة الأنبياء، وعلى نظرية الحكم الإلهي.

بل إنّ الطريق الوحيد لخلاص الإنسانية من براثن الطغاة، والحلّ الفريد لقضيّة الحكم والسلطة في المجتمع البشري؛ ذلك الحلّ الذي يوصد الأبواب في وجوه المستغلّين والظالمين، ويحول دون سيطرة اللّاعبين بمصالح الجماهير والانتهازيّين على مقدّرات الشعوب، هو **نظرية الحكم الإلهي** القائمة على أساس الاعتقاد بـ «ضرورة تسليم السلطة في المجتمع بيد القادة الأكفاء العدول» الذين لا يتّخذون من السلطة سلّماً لأهوائهم ورغباتهم، بل يرونها وسيلة لإقرار العدل بين الناس، والنصف للمظلومين، وقطع أيدي المستكبرين والطغاة عن التلاعب بمقدّرات الناس وسحق حقوق الضعفاء والمحرومين.

ويكفي شاهداً على هذه الحقيقة الواضحة: التجربة التاريخية التي تحكي عن العدل الشامل الذي لا نظير له، في الحكومات التي أقامها الأنبياء وأتباعهم المخلصون، كما تدلّ على أنّ الأنبياء وأتباعهم كانوا - على مدى التاريخ - هم القادة الأوّلين في معظم الثورات والحركات الجماهيرية ضدّ الطغاة والمستكبرين، وما زالت ذاكرة التاريخ تحتفظ بصور الانتفاضات الثائرة ضدّ الطغاة، والتي قادها الأنبياء العظام كإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد صلّى الله عليهم أجمعين، وكذا في تاريخ الإسلام بعد رسول الله (ﷺ)، فإنّ أهل بيته (عليهم السلام) - وعلى رأسهم الإمام عليّ بن أبي طالب سلام الله عليه، وأولاده النجباء، وأتباعهم، وشيعتهم - كانوا وما زالوا حملة لواء الثورة ضدّ الظلم والاستبداد والطغيان، وقادة الدعوة إلى العدل والحقّ والفضيلة والتقوى.

والأمر الغريب المضحك المبكي ما نجده في كتابات بعض الباحثين من اتخاذ دعوى الطغاة والمستبدّين الزائفة لحقّ التفويض الإلهي، والسلطة الدينية، ذريعة للانتقاص من أصل نظرية الحكم الإلهي والسلطة الإلهية التي لا يفوّضها الله سبحانه

إلّا لعباده العادلين الصالحين، الذين يمثّلون العدل، وهم أشدّ الناس عداءً للطغاة والمستبدّين، وأصدق الناس وأسبقهم كفاحاً ضد الظالمين والمستغلّين.

والأمر الأشدّ غرابة : ما يلاحظ أحياناً - في كتابات بعض من لم يستوعب معنى حكومة الأنبياء العادلة - من تشبيهها بالحكومات الاستبدادية ! بدعوى كون السلطة فيها «مطلقة». وهذا خطأ فادح، فإنّ السلطة في الحكومات الإلهية سلطة واسعة؛ ولكنّها ليست «مطلقة»، لأنّها مقيدة بحدود العدل، والفارق الأساس بين السلطة العادلة والسلطة الاستبدادية ليس في سعة دائرة السلطة أو ضيقها؛ فإنّ السلطة الاستبدادية تظلّ استبدادية مهما ضاقت دائرتها، كما أنّ السلطة العادلة تظلّ عادلة مهما وسعت دائرتها - كما في سلطة الباري سبحانه وتعالى - .

بل الفارق بين السلطتين فارق في طبيعتهما، فإنّ بينهما - بحسب الطبيعة - ما بين النقيضين من الاختلاف والبون؛ فإنّ أساس الحكومة الاستبدادية هو «هوى الحاكم»، وأساس الحكومة الإلهية هو «العدل الكامل»، وهو ما أوحى به الله لأنبيائه صلّى الله عليهم، وورثه منهم خلفاؤهم.

مقارنة بين الحكومة الدينية وغيرها من الحكومات

الفرق بين الحكومة الدينية والحكومات البشرية

ينبغي هنا بهذه المناسبة : الإشارة الخاطفة إلى الفارق الجوهري بين حكومة الأنبياء من جهة، والحكومات «الاستبدادية» وكذا «الديمقراطية» من جهة أخرى.

ويتلخّص الفارق الجوهري بين الحكومة الدينية الإلهية، وبين الحكومات الاستبدادية في ثلاث جهات :

● الأولى: المصدر الشرعي للسلطة

فإنّ السلطة لابدّ أن يكون لها مصدر تتّخذ منه شرعيتها، و«الحكومات الاستبدادية» لا تملك مصدراً يموّنها بالشرعية غير «القوّة»، أمّا «الحكومات الدينية» فإنّ مصدر الشرعية فيها هو: «الله» سبحانه، وهو صاحب الشرعية الأولى للسلطة مطلقاً - كما سبق الحديث عنه - .

● الثانية: المصدر التنفيذي للسلطة (مصدر القوّة للسلطة)

وكما لابدّ للسلطة من مصدر للشرعية؛ لابدّ لها من مصدر تستمدّ منه قوّتها وقدرتها على صعيد التنفيذ. فإنّ شرعية السلطة لا تكفي لكي تمارس السلطة مهمّتها على صعيد الإدارة والحكم؛ بل لابدّ من مصدر تعتمد عليه السلطة، يمكّنها من ممارسة مهمّتها في المجتمع.

والمصدر الذي تعتمد عليه «الحكومة الدينية» الإلهية (حكومة الأنبياء) - على صعيد التنفيذ - هو: الدعم الشعبي، الذي يمكن التعبير عنه من خلال: «البيعة» او «الانتخاب»، أو أيّ أسلوب تعبّر به القاعدة الشعبية عن دعمها وإسنادها للسلطة.

أمّا المصدر الذي تعتمد عليه «الحكومات الاستبدادية» فهو: «القوّة»، التي ترغم الناس على الطاعة، والخضوع للسلطة الاستبدادية.

● الثالثة: ضمانات «العدل» تشريعاً وتنفيذاً

«الحكومة الاستبدادية» لا تملك أيّ نوع من الضمانات التي تضمن «العدل» تشريعاً وتنفيذاً. أمّا «الحكومة الدينية» فهي تملك ضمانات «العدل» تشريعاً وتنفيذاً:

أمّا ضمانة العدل تشريعاً: فهي الوحي الإلهي؛ لأنّ التشريع في الحكومة الدينية إنّما يقوم على أساس من الوحي الإلهي، وهو مضمون العدل، لأنّه أمر الله ونهيه، وهو حقيقة العدل. وأمّا ضمانة العدل تنفيذاً: فهي «العصمة» في الإمام، أو ما يعبّر عنه القرآن الكريم بـ «الميزان»، كما قال تعالى:

﴿ الله الذي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾[1].

---

١. سورة الشورى: ١٧.

فـ «الميزان» المنزّل على رسوله هو: قوّة العدل العاصمة التي وهبها الله لنبيّه (صلى الله عليه وآله)، ولخلفائه الذين أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

كما أنّ ضمانة العدل في ظرف قصور اليد عن القيادة المعصومة هي مَلَكة العدل التي يتّصف بها القائد، زائداً رقابة الأمّة انطلاقاً من واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ووجوب «العدل» على الناس أجمعين.

الفرق بين الحكومة الدينية والحكومة الديمقراطية

أمّا الفارق بين الحكومة الدينية والحكومة الديمقراطية فهو يتلخّص في ما يلي:

• أوّلاً: المصدر الشرعي للسلطة:

تزعم «الحكومة الديمقراطية» أنّها تستمدّ شرعيّتها من «الشعب»، وأنّ الشعب هو صاحب السلطة الذاتية. أمّا «الحكومة الدينية» فهي تستمدّ شرعيتها من «الله» سبحانه، وهو صاحب السلطة الذاتية في المنظار الديني. وإنّما تستمدّ الحكومة الدينية شرعيّتها من الله سبحانه لأنّه سبحانه مصدر العدل والحقّ مطلقاً، كما قال عزّ وجلّ:

﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾[1].

ويبدو أنّ فلسفة الحكم الديمقراطي خلطت - في مصدر السلطة - بين: مصدر الشرعية في السلطة، ومصدر القوّة فيها. وهما أمران مستقلّ أحدهما عن الآخر، فمن البديهيّ الواضح أنّ القوّة لا تلازم الشرعية دائماً، كما لا تلازم الشرعية القوّة دائماً. فإنّ «شرعية السلطة» تعني: كونها حقّاً وعدلاً، وكلّ سلطة لا تتمتّع بالشرعية؛ ليست حقّاً

---

1. سورة النحل: ٩٠.

ولا عدلاً - وإن كانت تتمتّع بالقوّة - ، كما أنّ السلطة التي لا تقوم على أساس من الحقّ والعدل؛ لا يمكن أن تكون سلطة شرعية أبداً.

و«إرادة الشعب» إنّما تصلح لكي تكون مصدراً للقوّة، ولا تصلح لكي تكون مصدراً للعدل، لعدم وجود ما يضمن لإرادة الشعب أن لا تحيد عن العدل والحقّ أبداً، وكلّ ما يجوز فيه أن يزيغ عن الحقّ، ويحيد عن العدل؛ لا يمكن أن يُتّخذ مصدراً للشرعية التي لا تعني شيئاً سوى العدل.

وانطلاقاً ممّا سبق، فالحكومة الديمقراطية تفتقر إلى أساس للشرعية، وإرادة الشعب لا تصلح إلّا أن تكون مصدراً للقوّة، وأداة للتنفيذ، لا للشرعية!

● **ثانياً: المصدر التنفيذي للسلطة (مصدر القوّة للسلطة):**

هنا تلتقي الحكومة الدينية والحكومة الديمقراطية، في أنّ كلتيهما - من الناحية النظرية - يستمدّ القوّة من إرادة الشعب، فالإرادة الجماهيرية (على الصعيد النظري) هي التي تقوم على أساسها دعائم الحكم (على صعيد التطبيق والتنفيذ)، سواءً في الحكومة الدينية أم الحكومة الديمقراطية. غير أنّ هناك - وعلى الصعيد التنفيذي والعملي أيضاً - فرقاً أساسياً بين الإرادة الشعبية في الحكومة الدينية والحكومة الديمقراطية، وهو:

أنّ الإرادة الشعبية التي تقف وراء «الحكومة الديمقراطية» إرادة متخبّطة عمياء، لا يقوم اختيارها على أساس مضمون العدل، بل يقوم على أساس الهوى، الذي يميل بصاحبه يميناً وشمالاً على غير هدى ولا وعي، إذ أنّ الإرادة الشعبية في الحكومات الديمقراطية لا تملك ميزاناً تزن به الحقّ والعدل فيما تختار، لكي تختار الحقّ والعدل عن وعي، وتترك سواه عن وعي.

أمّا الإرادة الشعبية التي تقف وراء «الحكومة الدينية» فهي إرادة بصيرة واعية، لأنّها تملك من هدي الوحي الإلهي ميزاناً للعدل، تقيس به الأمور، فتختار منها ما يوافق

العدل، وترفض منها ما يخالفه. ووفقاً للتصور الديني هذا تكون الإرادة الاجتماعية إرادة مسؤولة :

﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾[1]. و﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾[2].

ولا معنى لـ «مسؤولية الإرادة الاجتماعية» في قرارها السياسي وفقاً لتصورات الفلسفة الديمقراطية، لعدم وجود مصدر للشرعية فوق الإرادة الاجتماعية؛ يحق له محاسبتها ومسائلتها.

● ثالثاً: السلطة المقيدة والسلطة المطلقة:

وعلى أساس ما ذكرناه من أنّ السلطة في «الحكومة الدينية» تتمتّع بمصدر الشرعية، تكون السلطة في الحكومة الدينية سلطة مقيّدة بحدود «الشرع» - الذي هو: العدل والحق - ، أمّا السلطة في «الحكومة الديمقراطية» فهي سلطة غير محدودة بحدود العدل والشرع، فهي من هذا المنطلق سلطة «مطلقة»، لا حدود لها ولا قيود.

وهنا تلتقي الحكومة الديمقراطية بالحكومة الدكتاتوريّة، ففي كلتيهما تكون السلطة مطلقة غير مقيّدة بحدود العدل والحق، على خلاف السلطة في الحكومة الدينية.

● رابعاً: السلطة الهادفة والسلطة السائبة:

إنّ السلطة في «الحكومة الدينية» سلطة هادفة، تتولّى تربية الإنسان وتوجيهه نحو القيم العليا، أمّا السلطة في «الحكومة الديمقراطية» فليس فيها أهداف سامية محدّدة،

---

١. سورة الصافات: ٢٤.

٢. سورة الأعراف: ٦.

ولا التزام معيّن وراء هوى أصحاب القرار الذين يمثّلون - في أفضل التقادير - الشعب وإرادته، التي لا تلازم بينها وبين القيم العليا والمثل السامية.



الفصل الخامس

سلطة الأئمّة الإلهيّين بعد الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)

وفيه بابان:

١ - نصوص الكتاب الدالة على إمامة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، وهي على طوائف:

- ما دلّ على تعيينهم عليهم السلام بالأوصاف.
- ما دلّ على أنّ الإمامة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في أهل بيته.
- ما دلّ على خصوص إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

٢ - النصوص النبوية الدالة على إمامة الأئمّة الإثني عشر من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي على طوائف:

- ما دلّ على أنّ الأئمة عليهم السلام بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) اثنا عشر كلّهم من قريش.
- ما دل على ان الائمة والخلفاء بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إنما هم من أهل بيته (صلى الله عليه وآله وسلم).
- ما ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من النصّ على الأئمّة بأسمائهم عليهم السلام.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الخامس

سلطة الأئمّة الإلهيّين بعد الرسول الأعظم ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾

لقد دلّت آيات الكتاب الحكيم وروايات السنّة الصحيحة القطعية على أنّ السلطة بعد رسول الله إنّما هي للأئمة الإلهيين الإثني عشر من أهل بيت رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ ، ولا يسع المجال هنا للإسهاب في هذا الوضوع؛ وإنّما نعرض باختصار قسماً من نصوص الكتاب والسنّة الدالّة على ذلك في بابين :

الباب الأوّل
نصوص الكتاب الدالة على
إمامة الأئمّة من أهل البيت بعد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)

وهي على طوائف كثيرة، نشير إلى ثلاث منها:

● **الطائفة الأولى:**

الآيات التي دلّت على تعيينهم للإمامة وتولية السلطة بالأوصاف.

وهي كثيرة، نذكر بعضاً منها:

■ **الآية الأولى:**

﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1].

ونمهّد للاستدلال بالآية بمقدّمات:

---

1. سورة البقرة: ١٢٤.

▣ المقدّمة الأولى:

لا ريب أنّ «الإمامة» هنا: بمعناها العام، الذي يعني: القيادة العامّة في كلّ شؤون الحياة، والتي تشمل السياسة وغيرها من شؤون المجتمع الإنساني، فهي تساوي: «السلطة العامّة» التي تشمل: السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية.

والذي يدلّ على ذلك قوله تعالى:

﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ – إلى قوله: – ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ﴾ – إلى قوله تعالى: – ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾[2].

▣ المقدّمة الثانية:

إنّ الآية تدلّ على اشتراط «خلوّ الإمام من الظلم»، لتصريحها بأنّ عهد الإمامة لا ينال الظالمين، و«الظلم» هو: مطلق المعصية، كما دلّ على ذلك كثير من آيات الكتاب. قال تعالى:

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[3]. ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[4].

دلّت الآيتان على أنّ التعدّي عن حدود الله – مطلقاً – «ظلم»، سواءً كان الحدّ من حدود الله في العبادات، أم المعاملات، أم السياسات، أم الأحكام، أو غيرها، وسواءً كان التعدّي: تعدّياً سافراً على مرأى من الناس ومسمع، أم كان تعدّياً خافياً على الناس

---

١. سورة النساء: ٥٤.

٢. سورة الأنعام: ٨٣-٨٤.

٣. سورة البقرة: ٢٢٩.

٤. سورة الطلاق: ١.

لا يعلمه إلّا الله. فمن عصى الله في أيّ حكم من أحكامه، وتجاوز أيّ حدّ من حدوده - وإن كان ذلك أمراً لا يعلمه إلّا الله سبحانه - فهو ممّن «تعدّى حدود الله»، فيكون ظالماً حسب تصريح الكتاب العزيز.

▣ المقدّمة الثالثة:

إنّ وصف «الظلم» لا يعرف في واقعه وحقيقته إلّا من قِبَل الله تعالى، فإنّ خفايا الناس، وحقيقة ما ينطوون عليه من الأعمال والنوايا؛ لا يعلمها إلّا الله سبحانه وتعالى. وقد ورد التأكيد على ذلك في كتاب الله، إذ قال سبحانه:

﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾[١]. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾[٢].

وقد حكى حال بعض المنافقين، وأكّد على أنّ الرسول لا يعرفهم ولا يعلمهم:

﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾[٣].

فهؤلاء المنافقون - وهم من أجلى مصاديق الظالمين - لم يكن ظلمهم معلوماً للناس، حتّى خفي على الرسول الأعظم (ﷺ)؛ وهو أعلم الناس بالناس، وأعلمهم بما يصلحهم وما يفسدهم، وأعلمهم بمقاييس العدل والظلم وحدودهما، فإذا كان ظلم هؤلاء المنافقين ونفاقهم، قد خفي على رسول الله فما بالك بغيره من الناس؟ إذن فلا يُعرف ظلم الناس وعدلهم - على واقعه وحقيقته - إلّا من قِبَل الله سبحانه وتعالى.

---

١. سورة النجم: ٣٢.

٢. سورة النساء: ٤٩.

٣. سورة التوبة: ١٠١.

وبعد هذه المقدّمات نقول:

إنّ الآية الكريمة موضوعة البحث - ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ ...﴾ - دلّت على تعيين الله سبحانه وتعالى الأئمّة على الناس من «آل إبراهيم» على مدى الأزمان والعصور القادمة، وقد وصف الأئمّة الذين نالوا شرف الإمامة من قِبل الله سبحانه وتعالى بوصف لا يُعلم إلّا من قِبله سبحانه وتعالى، وهو وصف «عدم الظلم»، ونتيجة ذلك: «ضرورة وجود إمام عادل من آل إبراهيم»، دلّ عليه من قبل الله سبحانه وتعالى في كلّ عصر.

ثمّ إنّ الله سبحانه وتعالى دلّنا بصريح القول على من تتوفّر فيه هذه الصفة من آل إبراهيم بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذ قال:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[1].

وقد تواتر بين المسلمين ورود هذه الآية بشأن: الرسول، وعليّ، وفاطمة، والحسن، والحسين عليهم السلام، كما وردت نصوص أخرى سوف نشير إليها[2] دلّت على: استمرار الإمامة والعصمة في الأئمّة التسعة من ذرّيّة الحسين عليه السلام.

■ **الآية الثانية:**

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأمرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[3].

دلّت الآية على أمرين:

---

١. سورة الأحزاب: ٣٣.

٢. يراجع هامش كتاب المراجعات (الطبعة المحقّقة بتحقيق حسين الراضي، نشر مجمع أهل البيت، الصفحة ٣٣٤ فما بعد) تجد فيه قائمة من عشرات المصادر التي أكّدت ورود الآية فيمن ذكرناهم، كما وقد ألحق بذلك عشرات المصادر الأخرى التي نصّت على أنّ المراد بأهل البيت هم المذكورون أعلاه.

٣. سورة النساء: ٨٣.

الأوّل: تعيين من يخلف رسول الله في ولاية أمر المجتمع الإسلامي وقيادته في حياة الرسول ﴿ﷺ﴾ نفسه، فإنّ الآية صريحة في الحثّ على ردّ ما يرد على المسلمين، من القضايا التي تمسّ أمن المجتمع الإسلامي آنذاك إلى الرسول، وإلى أولي الأمر الذين وصفتهم الآية بـ«العلماء المستنبطين»، بل وفي الآية لون من العتاب على إذاعة الخبر الذي يخصّ قضايا الأمن والخوف، وعدم ردّه إلى الرسول وإلى أولي الأمر، ولو لم يكن وليّ الأمر معيّناً آنذاك؛ لم يكن وجه لضمّ أولي الأمر إلى الرسول في العتاب على عدم الردّ، والحثّ عليه!

الثاني: أنّ وليّ الأمر بعد الرسول؛ لابدّ أن يكون متّصفاً بالعلم بقضايا الأمن والخوف كافّة، علماً مطابقاً للواقع، وهذا الإطلاق لا يصحّ إلّا إذا كان علم وليّ الأمر علماً مستمدّاً من الله سبحانه، وبتسديد منه، فلابدّ أن يكون الإمام بعد رسول الله عالماً بقضايا الأمن والخوف، مستنبطاً لها بتسديد إلهي وإلهام ربّاني، فإنّ العلم المكتسب بالطرق العادية لا يمكن أن يكون علماً واقعياً مستوعباً لكلّ قضايا الأمن والخوف - كما هو واضح -.

والنتيجة: دلالة الآية على تعيين الإمام بعد رسول الله في زمن حياته، وعلى أنّ من أوصافه: العلم الواقعي بقضايا الأمن والخوف كافّة، بتسديد إلهي وتأييد ربّاني، ولا ينطبق هذا الوصف إلّا على: أمير المؤمنين علي عليه السلام الذي وصفه الرسول بأنّه: «باب مدينة العلم»، وعلى: ذريّته الذين دلّنا رسول الله ﴿ﷺ﴾ على كونهم: «مع الكتاب الإلهي لا يفترقون عنه»، كما قال ﴿ﷺ﴾:

«.. وأنّهما لن يفترقا؛ حتّى يردا عليّ الحوض»[1].

---

١. راجع: مسند أحمد ١: ١١٨ - ١١٩، سنن الترمذي ٥: ٣٢٩، وسنن ابن ماجة (باب فضل علي)، وغيرها.

■ **الآية الثالثة:**

﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمرِ مِنكُمْ﴾[١].

فإنّ هذه الآية تدلّ على أمرين:

الأوّل: أنّ «أولي الأمر» بعد الرسول كانوا معيّنين في زمن الرسول (صلى الله عليه وآله)، وأنّ «ولاية الأمر» كانت ثابتة لهم في حياته (صلى الله عليه وآله)، فإنّ قوله تعالى: ﴿أُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ خطاب يشمل الحاضرين في زمن الخطاب، كما يشمل الأجيال القادمة من أهل العصور المتأخّرة عن زمن الخطاب، ولا يصحّ أن يتوجّه الخطاب المختصّ بالغائبين إلى الحاضرين من دون قرينة، ولا يصحّ أن يكون «أولو الأمر» غير معيّنين في زمن الخطاب، ثمّ يرد الأمر بوجوب طاعتهم. فإنّ الأمر الوارد في هذه الآية كغيره من الأوامر والخطابات الشرعية ظاهر في الفعلية، ولا يصحّ أن يتوجّه أمر فعلي للمسلمين في عصر الرسول بإطاعة «غير معيّن» لا يعرفونه.

الثاني: أنّ «أولي الأمر» تجب طاعتهم كوجوب طاعة الرسول، فإنّ الأمر المتعلّق بطاعة الرسول وأولي الأمر أمر واحد، بلفظ واحد، فهو يدلّ بصريحه على أنّ الرسول وأولي الأمر سواء في وجوب الطاعة وإطلاقه. فكما تجب طاعة الرسول في كلّ ما يأمر وينهى وفقاً لما أكّدته الآيات الأخرى كقوله تعالى:

﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[٢]

كذلك تجب طاعة «أولي الأمر» في كلّ ما يأمرون به، وينهون عنه، وهذا يعني أنّ طاعة أولي الأمر تلازم طاعة الرسول، وبما أنّ طاعة الرسول تلازم طاعة الله سبحانه

---

١. سورة النساء: ٥٩.

٢. سورة الحشر: ٧.

- كما هو واضح - ؛ فيكون دليلاً على: كون أولي الأمر عالمين بكلّ ما أمر الله به ونهى عنه حكماً وموضوعاً، وعلى: كونهم معصومين، و: أنّ أمرهم ونهيهم لا يتخلّف عن أمر الله ونهيه، لا عصياناً ولا خطأً أو سهواً.

إن قيل: إنّ إطلاق وجوب الطاعة لأولي الأمر مقيد بما دلّ على أنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، فلا تدلّ على وجوب الطاعة مطلقاً؛ ليكون ملازماً مع علمهم الكامل بالشرع، وعصمتهم.

قلنا: إنّه مردود لوجهين:

الأوّل: أنّنا لا نتمسّك هنا بإطلاق «الأمر بالطاعة»؛ بل بدلالة «الأمر الواحد بطاعة الرسول وأولي الأمر» على: «التلازم بينهما»، أي: بين الرسول وأولي الأمر، ممّا يدلّ على أنّ عصمة أولي الأمر كعصمة الرسول الذي لا ينطق عن الهوى.

الثاني: أنّ الأمر الدال على الطاعة في قوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ليس ظاهراً في الشمول بإطلاقه فحسب - ليجوز فيه ورود المقيّد أو المخصّص - ؛ بل هو صريح في الشمول والعموم، فلا يقبل التقييد أو التخصيص، بل ويكون قرينة على أنّ أمثال قوله: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» غير ناظرة إلى مثل طاعة الرسول وأولي الأمر، لأنّ ظاهر طاعة المخلوق فيها: الطاعة التي يمكنها أن تخالف طاعة الله، وهذا لا يشمل طاعة الرسول وأولي الأمر، لأنّ طاعتهم عين طاعة الخالق؛ بحسب ما تدلّ عليه صريح الآية. بل وتكون الآية واردة - حسب المصطلح الأصولي للورود - على مثل هذه الرواية، ودالّة على خروج مثل طاعة الرسول وأولي الأمر خروجاً موضوعياً عمّا دلّ على: النهي عن الطاعة التي تؤدّي إلى معصية الخالق.

■ **الآية الرابعة:**

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[1].

تدلّ الآية على أنّ الأحق بالاتّباع هو: «الهادي إلى الحقّ، الذي لا يحتاج في سلوكه الطريق القويم إلى هداية غيره»، ولا يكون كذلك إلّا العالم بالحقّ، المأمون على الحقّ، الذي لا يخطأ ولا يضلّ.

وهذا الذي تذكره الآية من: «أحقيّة الهادي إلى الحقّ المستغني عن هداية غيره من الناس، بالاتّباع»؛ قاعدة عامّة غير خاصة بزمن دون زمن، وبعبارة أخرى: إنّها قضيّة حقيقية عقليّة، تجري في كافّة الأزمنة والعصور، فتدلّ على أنّ الأحقّ بالاتّباع - بعد رسول الله ـ هو: من تتوفّر فيه صفة العلم الكامل بالحقّ، والعصمة التي تحول دون خروجه عن طريق الهدى في كلّ زمان ومكان وعلى أيّ حال.

وسوف نشير إلى الأدلّة القطعيّة الدالّة على توفّر هذين الشرطين في الأئمّة الهادين من أهل بيت رسول الله وعترته سلام الله عليهم أجمعين.

ثمّ إنّ هذه الآية ليست تدلّ على ما ذكرناه فحسب؛ بل وتنفي حقّ **الإمامة** والمتبوعيّة عمّن يحتاج في الهدى إلى غيره من الناس، وقد رويت أخبار متواترة كثيرة دلّت على حاجة من خلفوا رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الحكم إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام في كثير من العلم، سواء في مجال الأحكام الشرعية، أو في قضايا الأمن، والخوف، وإدارة البلاد، ومصالح العباد، حتّى تواتر عن الخليفة الثاني قوله: «لولا عليٌّ لهلك عمر»[2].

---

١. سورة يونس: ٣٥.

٢. راجع للتفصيل كتاب الغدير ٦: ٩٣، فما بعدها.

■ الآية الخامسة:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[١].

دلّت الآية على أنّ من شرط «إيمان المؤمنين»: تحكيم الرسول في منازعاتهم، والتسليم لقضائه. ولا يُعقل أن يكون إيمان من عاصر الرسول من المؤمنين؛ مشروطاً بتحكيم الرسول، والتسليم لقضائه؛ ولا يكون إيمان من تأخّر عن عصر الرسول مشروطاً به ! ولا شكّ أنّه ليس المراد هنا من «الرجوع إلى الرسول»: الرجوع إليه في الحكم الشرعي الكلّي، بل المراد: الرجوع إليه في «القضاء» و«فصل الخصومة»، وهو يستدعي الحكم في الموارد الجزئية، فلا يكفي الرجوع إلى سنّة الرسول ﴿صلى الله عليه وآله﴾ وحديثه، لأنّه إنّما يتضمّن بيان الحكم الشرعي الكلّي، بل يجب الرجوع إليه أيضاً - بحسب الآية - للحكم في القضية الجزئية المتنازع فيها، ليفصل فيها، وإن كانت شخصيّة وجزئية.

فإن قيل: كيف يمكن الرجوع إليه بعد ارتحاله ﴿صلى الله عليه وآله﴾ للحكم والقضاء في القضيّة الجزئية؟ قلنا: يمكن ذلك بالرجوع إلى خليفته المنصوب من قِبله لذلك، كما كان الرجوع إليه في حياته في الأماكن البعيدة عن المدينة: بالرجوع إلى من كان ينصبه لذلك، ويبعثه إليهم، كعليّ نفسه، أو بعض آخر من صحابته، كمعاذ بن جبل، وغيرهما - حسبما أثبتته الروايات والنصوص في الحديث والتاريخ - .

وحينئذٍ فالمدلول الالتزامي من تعليق الإيمان على تحكيم الرسول - كما جاء في الآية الشريفة - :

١. سورة النساء: ٦٥.

١- وجود الحاكم المنصوب من قِبل رسول الله بعد حياته.

٢- وأنّ الحاكم المنصوب هذا لا يحيد في حكمه عن حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، بحيث يكون الرجوع إليه كالرجوع إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله).

وإلّا لزم عدم وجوب الرجوع إلى رسول الله للقضاء في القضيّة الجزئية بعد حياته، وهذا ما يخالفه نصّ الآية.

■ **الآية السادسة:**

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾[1].

دلّت الآية على أنّ كلّ اختلاف بين الناس – سواءٌ في الصغير أم الكبير، في شؤون الدنيا أم الآخرة – ؛ فإنّ الحكم فيه إلى «الله»، ومعنى كون «الحكم فيه إلى الله»: عدم جواز الرجوع فيه إلى غيره، ووجوب الرجوع إلى حكمه تعالى في كلّ اختلاف.

ولا ريب أنّ المقصود من حكمه هو: حكمه الواقعي، فتكون الآية دالّة على: وجوب الرجوع في كلّ اختلاف إلى حكم الله الواقعي، وهو متوقّف على إمكانه، وإمكانه لا يعقل إلّا بوجود من يعلم حكم الله الواقعي في كلّ جزئيّة وكلّية، وكلّ صغيرة وكبيرة، ولا يعصي الله في حكمه، وهو لا يكون إلّا المعصوم، فتكون الآية دالّة بالالتزام على: وجود إمام معصوم يحكم بحكم الله في كلّ عصر.[2]

١. سورة الشورى: ١٠.

٢. ومن الواضح أنّ ذلك لا ينافي غيبة الإمام المعصوم عليه السلام؛ عندما يكون الناس هم السبب في غيبته عليه السلام، بعد قعودهم عن نصرته عليه السلام، وخذلانهم الأحد عشر من الأئمة عليهم السلام من آبائه عليهم السلام، ممّا اضطرّه إلى الغيبة الطويلة؛ حتّى يتمهّد السبيل إلى خروجه عليه السلام، ودعوته عليه السلام، وإقامته عليه السلام لحكم الله على وجه البسيطة كلّها.

تكميل:

قد أشرنا في بداية بحثنا عن هذه الطائفة من نصوص الكتاب: أنها النصوص التي تدلّ على تعيين الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام بأوصافهم، وهي تتلخّص في وصفي:

١- العلم الكامل بحكم الله.

٢- والعصمة التامة في بيانه وتنفيذه.

وينبغي هنا - ومن أجل تكميل حلقات الاستدلال - أن نشير بإيجاز إلى شيء من النصوص التي دلّت على أنّ خلفاء النبي (صلى الله عليه وآله) هم «إثنا عشر»، وما دلّ على أنّ خلفاءه (صلى الله عليه وآله) إنّما هم من «أهل بيته» (صلى الله عليه وآله)، وأنّهم عليهم السلام «معصومون».

- **أمّا ما دلّ على كونهم «إثني عشر»:**

فهي أحاديث كثيرة متواترة في مصادر الشيعة والسنة تضمّنت تصريح الرسول (صلى الله عليه وآله) بأنّ خلفاءه اثنى عشر، مثل: ما رواه البخاري، ومسلم، وغيرهما من رواة الصحاح، وننقل هنا ما رواه مسلم، قال:

> عن جابر بن سمرة: أنّه سمع النبيّ يقول: «لا يزال الدين قائماً حتّى تقوم الساعة، أو يكون عليكم إثنا عشر خليفة؛ كلّهم من قريش»[١].

- **وأمّا ما دلّ على عصمتهم:**

فهو كثير، ومنه قوله تعالى:

﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمرِ مِنكُمْ﴾[٢].

---

١. صحيح مسلم ٣: ٦ و ٤ باب الناس تبع لقريش من كتاب الامارة.

٢. سورة النساء: ٥٩.

إذ دلّ على وجوب طاعة أولي الأمر كوجوب طاعة الرسول مما يدلّ على عصمة أولي الأمر وان حكمهم لا يخطأ حكم رسول الله ولذلك اختارهم لامارة الناس.

ومما دلّ على عصمتهم حديث الثقلين المتواتر بين المسلمين، فقد رواه الترمذي وغيره من أصحاب الصحاح والمسانيد، كما روته مصادر الشيعة، واللفظ هنا للترمذي، قال:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنّي تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي - أحدهما أعظم من الآخر - : كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرّقا حتّى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»[1].

دلّت هذه الرواية القطعيّة الصدور على ما يلي:

١- أنّ خلفاء النبي من عترته واهل بيته.

٢- أنّهم كالكتاب يجب التمسّك بهم واتّباعهم.

٣- أنّ الخلفاء من عترته معصومون؛ لورود التصريح بأنّهم لا ينفصلون أبداً عن القرآن الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[2]، وللتصريح بانّ المتمسّك بهم لن يضلّ أبداً.

٤- أنّ هذه الخلافة المعصومة مستمرّة بين الناس حتّى يوم القيامة؛ لتصريحه (صلى الله عليه وآله) - بحسب هذه الرواية - بأنّهما «لن يتفرّقا حتّى يردا عليّ الحوض».

هذا، وسوف نعود إلى هذا البحث في موقعه المناسب، ونذكر مزيداً من الأدلّة في هذا المجال.

---

١. الترمذي ١٣ : ٢٠١.

٢. سورة فصّلت: ٤٢.

● **الطائفة الثانية:**

نصوص الكتاب الدالة على أنّ الإمامة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) في أهل بيته عليهم السلام:

وهي متعدّدة تعرض لها علماؤنا في موسوعاتهم نشير منها إلى ما يلي:

■ **الآيتان: الأولى والثانية:**

﴿قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾[1].

﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[2].

فإنّ الآية الأولى تحصر الأجر الذي عيّنه الله سبحانه للرسول على رسالته في «مودّة أهل البيت» الذين هم ذووا قربى الرسول (صلى الله عليه وآله)، والآية الثانية تحصر أجر الرسالة في «اتّخاذ السبيل إلى الله»، والقرآن كلّه كلام الله الواحد الأحد، فبعضه يفسّر البعض الآخر ويدلّ عليه، فما يدلّ عليه مجموع الآيتين هو أنّ **ذوي القربى** هم السبيل إلى الله، ومعنى وجوب مودّتهم: وجوب اتّخاذهم مثلاً يُحتذى به، وقدوة يُقتدى بها، وأئمّة متّبعون مطاعون، كما يجب ذلك في حقّ القرآن الكريم الذي وصفه القرآن بـ«السبيل إلى الله» أيضاً، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[3].

فأهل بيت رسول الله – بمقتضى هذه الآيات – لهم منزلة كمنزلة القرآن العظيم في وجوب الطاعة والاتّباع والاقتداء، لأنّهم السبيل إلى الله كالقرآن العظيم.

هذا بالإضافة إلى أنّ جعل مودتهم «أجراً»: يدلّ بنفسه على أنّ المقصود بـ«وجوب مودّتهم» ليس: المودّة القلبيّة المجرّدة عن العمل، بل المقصود: المودّة العملية التي تعني:

---

١. سورة الشورى: ٢٣.

٢. سورة الفرقان: ٥٧.

٣. سورة المزّمّل: ١٩.

طاعتهم ونصرتهم واتّباعهم، وذلك لأنّ المقصود بالأجر هنا – أي في آية المودة – : ليس هو الأجر المتعارف الذي يتقاضاه الناس بعضهم عن بعض، عند القيام بعمل أو تقديم خدمة، بل المقصود بالأجر هو: نتيجة العمل، وغايته المقصودة، التي هي الأجر الطبيعي لكلّ عمل يقوم به الإنسان من أجل غاية معيّنة.

ولذلك صرّح القرآن الكريم قائلاً: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللهِ﴾[1]. فالأجر الذي أمر الله رسوله بطلبه من الناس يعود للناس أنفسهم، وهو نصرتهم وطاعتهم له، وأن يعينوه بالطاعة حتّى تثمر جهوده التي بذلها في إقامة الدولة الإلهية، ولا يكون ذلك إلّا بأن يتّبعوا القادة الإلهيين الذي نصبهم أئمة بأمر من الله، لكي يستمرّ المجتمع الإسلامي على تطبيقه للإسلام بقيادتهم وإمامتهم، ويواصل مضيّه قُدماً في هذا السبيل حتّى تمتلئ الأرض قسطاً وعدلاً كما وعد الله، وهو ما لا يحصل إلّا باتّباع الناس لأئمّة الهدى الذين نصبهم الرسول بأمر من الله قادة للناس من بعده، وأئمّة للمؤمنين.

■ **الآية الثالثة:**

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[2].

وقد دلّت الآيات الكثيرة على وجوب عصمة الإمام كقوله تعالى:

﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1]. ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمرِ مِنْكُمْ﴾[2]. ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ۞ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾[3].

---

١. سورة سبأ: ٤٧.

٢. سورة الأحزاب: ٣٣.

وكلّ عاص لله فهو مسرف. وقوله تعالى:

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[٤].

والعاصي لله ظالم والرضى بإمامة العاصي ركون إلى الظالم، فهو داخل تحت النهي الصريح في الآية الكريمة، إلى غير ذلك. فإذا ثبت وجوب عصمة الإمام، ولم يثبت بعد رسول الله عصمة أحد غير أهل بيته ﷺ - بمقتضى صريح الآية الكريمة - فقد ثبت أنّ الإمامة لا تكون إلّا فيهم.

■ **الآية الرابعة:**

﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٥].

روي في شواهد التنزيل:

عن عليّ، أنّه سأل رسول الله عن الآية، وقال: يا نبيّ الله مَن هم؟ قال: أنت أوّلهم.

وروي أيضاً عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾.

قال: عليّ بن أبي طالب. ولاه الله الأمر بعد محمّد في حياته حين خلّفه رسول الله بالمدينة، فأمر الله العباد بطاعته وترك الخلاف عليه.

وروي أيضاً عن أبي بصير:

---

١. سورة البقرة: ١٢٤.

٢. سورة النساء: ٥٩.

٣. سورة الشعراء: ١٥١-١٥٢.

٤. سورة هود: ١١٣.

٥. سورة النساء: ٥٩.

عن أبي جعفر أنّه سأله عن قول الله عزّ وجل: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمرِ مِنكُمْ﴾. قال: نزلت في عليّ بن أبي طالب. قلت: إنّ الناس يقولون: فما منعه أن يسمّي علياً وأهل بيته في كتابه؟ فقال أبو جعفر: قولوا لهم: إنّ الله أنزل على رسوله الصلاة ولم يسمّ ثلاثاً ولا أربعاً؛ حتّى كان رسول الله هو الذي يفسّر ذلك، وأنزل الحجّ فلم ينزّل طوفوا أسبوعاً؛ حتّى فسّر لهم ذلك رسول الله، وأنزل: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمرِ مِنكُمْ﴾ فنزلت في عليّ والحسن والحسين، وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي، إنّي سألت الله أن لا يفرّق بينهما حتّى يردا عليّ الحوض، فأعطاني ذلك»[1].

● **الطائفة الثالثة:**

الآيات التي دلّت على خصوص إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب بعد رسول الله، وهي كثيرة نشير منها إلى ما يلي:

■ **الآية الأولى:**

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الذين يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾[2].

دلّت الروايات الصحيحة المتواترة على نزولها في عليّ عليه السلام عندما تصدّق للمسكين بخاتمه وهو راكع في الصلاة[3]. ودلالتها على «ولاية الحكم» واضحة بقرينة الحصر، فإنّ

---

١. شواهد التنزيل (للحسكاني) ١ : ١٤٨-١٥٠.

٢. سورة المائدة: ٥٤-٥٥.

٣. تفسير الطبري ٦ : ١٨٦ ولباب النقول في اسباب النزول (للسيوطي): ٩١ - ٩٠ ، راجع للتفصيل: معالم المدرستين ١: ٤٩٣ والمراجعات: ١٥٦ [طبعة المجمع العالمي لأهل البيت].

المعاني الأخرى - التي قد يتوهّم إرادتها من كلمة «الوليّ» في الآية - كـ «المحبّ» و«الناصر» و«ابن العم» لا وجه لاختصاصها بأمير المؤمنين، مع عدم مناسبتها للمعطوف عليه وهو: ﴿اللهَ وَرَسُولَهُ﴾.

■ الآية الثانية:

﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾[1].

دلّت الآية على ما يلي:

١ - أنّ هناك شاهداً يتلو رسول الله (ﷺ) و«الشاهد» بمعنى: الحجّة والدليل على الحقّ - كما هو واضح - ، وليس يحتمل معنى غيره، وقد وردت هذه الكلمة بنفس المعنى في مواطن كثيرة من القرآن الكريم.[2]

٢ - أنّ الشاهد - أو الحجّة والدليل - الذي يتلو رسول الله (ﷺ) موصوف بأنّه «من رسول الله»، وقد تواتر عنه (ﷺ) قوله: «عليّ منّي وأنا من عليّ»، وجاء ما يشابه هذا التعبير في حديث رسول الله بشأن الحسن والحسين (عليهما السلام).[3]

---

١. سورة هود: ١٧.

٢. كقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً﴾، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾، وغير ذلك.

٣. رواها أهل الصّحاح كالترمذي في سننه ٥: ٣٠٠، الحديث: ٣٨٠٣، والصفحة ٢٩٦، الحديث: ٣٧٩٦، وابن ماجة في سننه ١: ٤٤، الحديث: ١١٩ ط. دار احياء الكتب، والمستدرك على الصحيحين (الحاكم النيسابوري) ٣: ١١٠، ويمكنك مراجعة هامش المراجعات (طبعة المجمع العالمي لأهل البيت) للاطّلاع على مجموعة كبيرة من مصادر الرواية من كتب الفريقين.

٣- أنّ الآية عطفت كون ﴿كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ قبل رسول الله (صلى الله عليه وآله) على: ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾، وذلك مما يؤكّد ظهور كلمة «الشاهد» في الحجّة والدليل، وهما والإمام سواءٌ في المعنى.

وبهذا تبيّن - بما لا يقبل الترديد - : أنّ المقصود بـ «الشاهد الذي يتلو رسول الله» : عليّ عليه السلام، وأنّه هو الحجّة والدليل والإمام بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله).

■ الآية الثالثة :

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[1].

روى محمّد بن جرير الطبري بإسناده:

عن زيد بن أرقم، قال: لمّا نزل النبيّ (صلى الله عليه وآله) بغدير خُمّ في رجوعه من حجّة الوداع، وكان في وقت الضحى وحرّ شديد، أمر بالدوحات فقمّت، ونادى الصلاة جامعة، فاجتمعنا، فخطب خطبة بالغة، ثمّ قال: «إنّ الله تعالى أنزل إليّ: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، وقد أمرني جبرئيل عن ربّي أن أقوم في هذا المشهد، وأُعلم كلّ أبيض وأسود، أنّ عليّ بن أبي طالب أخي ووصيّي وخليفتي والإمام من بعدي ...» إلى آخر الحديث.

وقد روى هذا الحديث جمع غفير من كبار المحدّثين، منهم: السيوطي في الدرّ المنثور، والثعلبي النيسابوري في تفسيره، والواحدي في أسباب النزول، والإمام الرازي في تفسيره وغيرهم.[2]

---

١. سورة المائدة: ٦٧.

٢. راجع للتفصيل ومزيد من مصادر الحديث، كتاب الغدير ١: ٢١٤ فما بعدها.

■ **الآية الرابعة:**

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[١].

روى أبو نعيم الإصبهاني في كتابه «ما نزل من القرآن في علي» بإسناده:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) دعا الناس إلى عليّ في غدير خُمّ، أمر بما تحت الشجرة من الشوك فقمّ - وذلك يوم الخميس -، فدعا علياً فأخذ بضبعيه، فرفعهما حتّى نظر الناس إلى بياض إبطيّ رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ثمّ لم يتفرّقوا حتّى نزلت هذه الآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...﴾ الآية، فقال رسول الله: «الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضى الربّ برسالتي، وبالولاية لعليّ من بعدي». ثمّ قال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، فقال حسّان: ائذن لي يا رسول الله أن أقول في عليّ أبياتاً تسمعهنّ، فقال: «قل على بركة الله»، فقام حسّان فقال: يا معشر مشيخة قريش، أتبعها قولي بشهادة من رسول الله في الولاية ماضية، ثمّ قال:

يناديهم يوم الغدير نبيّهم ... بخُمّ فأسمع بالرسول مناديا
يقول فمن مولاكم ووليكم ... فقالوا ولم يبدوا هناك التعاميا
إلهك مولانا وأنت وليّنا ... ولم تر منّا في الولاية عاصيا
فمن كنت مولاه فهذه وليّه ... فكونوا له أنصار صدق مواليا
هناك دعا اللهمّ وال وليّه ... وكن للذي عادى علياً معاديا

---
١. سورة المائدة: ٣.

وروى الحديث آخرون من كبار المحدّثين من الشيعة والسنة، فمن السنّة ممّن روى هذا الحديث: السيوطي في الدر المنثور[١]، وابن كثير في تفسيره[٢]، والخطيب البغدادي في تاريخه[٣]، وغيرهم.[٤]

■ **الآية الخامسة :**

﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾[٥].

قال الطبرسي في مجمع البيان:

وردت الرواية من طريق الخاص والعام: أنّ المراد بـ«صالح المؤمنين»: أمير المؤمنين علي عليه السلام، وهو قول مجاهد، وفي كتاب شواهد التنزيل بالإسناد:

عن سدير الصيرفي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: لقد عرّف رسول الله (صلى الله عليه وآله) علياً أصحابه مرتين، أما مرّة فحيث قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وأمّا الثانية فحيث نزلت هذه الآية: ﴿فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أخذ رسول الله (صلى الله عليه وآله) بيد علي عليه السلام فقال: «أيّها الناس هذا صالح المؤمنين»، وقالت أسماء بنت عميس: سمعت أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) يقول: « ﴿وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾: عليّ بن أبي طالب».[٦]

---

١. الدر المنثور ٢: ٢٥٩.

٢. تفسير ابن كثير ٢: ١٤.

٣. الخطيب البغدادي في تاريخه ٨: ٢٩٠.

٤. راجع الغدير ١: ٢٣٠، فما بعدها.

٥. سورة التحريم: ٤.

٦. مجمع البيان ١٠: ٤٧٥، ط. دار المعرفة.

ومعنى «المولى» في الآية - كما هو واضح ـ هو: الأولى بالشيء، فيكون معنى الآية أنّ الأولى برسول الله ثلاثة: الله سبحانه وتعالى، وجبرئيل، وعلي عليه السلام .

ومعنى كونهم «أولى برسول الله» : أنّهم يتولّون أمره كلّ بحسب شأنه ورتبته، فالله سبحانه يتولّى أمره بالرّعاية والتسديد، وجبرئيل بالنصرة والتأييد، وعليّ عليه السلام بالقيام بأمره وخلافته.



الباب الثاني

نصوص السنّة القطعية الدالة على إمامة الأئمّة الإثني عشر المعصومين من أهل البيت بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)

وهي على طوائف كثيرة، نذكر منها ما يلي:

- **الطائفة الأولى:**

ما دلّ على أنّ الأئمّة بعد رسول الله إثنا عشر كلّهم من قريش، وهذه النصوص كثيرة متواترة، وقد أشرنا إليها سابقاً:

منها ما رواه البخاري بإسناده:

عن جابر بن سمرة قال: سمعت النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: «يكون إثنا عشر أميراً»، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنّه قال: «كلّهم من قريش».[1]

---

١. صحيح البخاري ٤: ٢٤٨، باب الاحكام ورواه غيره من أصحاب الصحاح والمسانيد فقد رواه مسلم في كتاب الامارة باب الناس تبع لقريش، والترمذي في باب ما جاء في الخلفاء وابو داوود في كتاب المهدي وغيرهم في غيرها.

● **الطائفة الثانية:**

ما دلّ على أنّ الأئمّة والخلفاء بعد رسول الله هم من أهل بيته ﴿ﷺ﴾، وهي كثيرة أيضاً نشير منها إلى ما يلي:

■ **(١) : حديث الثقلين :**

فقد تواتر عن النبيّ ﴿ﷺ﴾ قوله:

«إنّي تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي - أحدهما أعظم من الآخر - : كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».[1]

وجاء في نصّ الطبراني في تكملة الحديث:

«فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصّروا عنهما فتهلكوا، ولا تُعلّموهم؛ فإنّهم أعلم منكم».[2]

قال ابن حجر:

ثمّ اعلم أنّ لحديث التمسّك بهما طرقاً كثيرة، وردت عن نيّف وعشرين صحابياً.[3]

ولا شكّ في دلالة هذا الحديث المتواتر على إمامة أهل البيت وخلافتهم بعد رسول الله، فإنّ ذلك معنى «وجوب التمسّك بهم» و«ضلال من خالفهم»، كما أنّ ذيل الحديث - كما ورد في نصّ الطبراني - يزيد من صراحة العبارة في دلالتها على إمامتهم للمسلمين بعد رسول الله ﴿ﷺ﴾.

---

١. سنن الترمذي ٥: ٣٢٩، الحديث رقم: ٣٨٧٦.

٢. كنز العمال ١: ١٦٨.

٣. الصواعق المحرقة: ١٣٥.

■ (٢) : حديث السفينة :

روى أبو ذر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: «ألا إنّ مَثَلَ أهل بيتي فيكم مَثَلُ سفينة نوح: من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق».[١]

وروى الطبراني عن أبي سعيد:

عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: «إنّما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح: من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق، وإنّما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطّة في بني إسرائيل: من دخله غُفر له».[٢]

ودلالة الحديث على إمامة أهل البيت ووجوب اتّباعهم بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) واضحة، فإنّ معنى كونهم كسفينة نوح «من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق»: أنّ اتّباعهم وإطاعتهم واجبة على المسلمين، وأنّ مخالفتهم والتخلّف عنهم معصية لله وضلال مبين.

■ (٣) : حديث فليوالِ عليّاً :

أخرج الطبراني في الكبير، والرافعي في مسنده بالإسناد إلى ابن عباس قال:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من سرّه أن يحيا حياتي، ويموت مماتي، ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فليُوالِ عليّاً من بعدي، وليوالِ وليّه، وليقتد بأهل بيتي من بعدي، فإنّهم عترتي، خُلقوا من طينتي، ورُزقوا فهمي وعلمي، فويل للمكذّبين بفضلهم من أمّتي، القاطعين فيهم صلتي، لا أنزلهم الله شفاعتي».[٣]

---

١. المستدرك على الصحيحين (للحاكم) ٣: ١٥١.

٢. نفس المصدر: ١٠٥.

٣. كنز العمال ٦: ٢١٨، الحديث رقم ٣٨١٩، وحلية الاولياء (لابي نعيم) ١: ٨٦.

وهي واضحة الدلالة على إمامتهم كسابقتها، دلّت على وجوب موالاة أمير المؤمنين، والاقتداء به وبسائر أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

■ (٤) : حديث نفي التحريف :

روى ابن حجر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال:

«في كلّ خلف من أمّتي عدول من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالّين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، ألا وإنّ أئمّتكم وفدكم إلى الله، فانظروا من توفدون».[1]

■ (٥) : حديث أمان أهل الأرض :

ما روي عن رسول الله بسند متواتر أنّه قال:

«النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، وأهل بيتي أمان لأمّتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب، اختلفوا فصاروا حزب إبليس».[2]

ودلالتها على إمامة أهل البيت واضحة، فقد صرّحت الرواية بأنّ مخالفة أهل البيت تجعل من أصحابها «حزب إبليس»، وأنّ أهل البيت «أمان لأهل الأرض» من الضلال والاختلاف، وأنّهم كالنجوم يُهتدى بهم في الظلمات.

■ (٦) : حديث مكان الرأس من الجسد :

وقد روي بأسانيد كثيرة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال :

---

١. الصواعق المحرقة ٥: ١٤٨.

٢. المصدر نفسه: ٩١، ومنتخب الكنز بهامش مسند أحمد ٥: ٩٣.

«اجعلوا أهل بيتي منكم مكان الرأس من الجسد، ومكان العينين من الرأس، ولا يهتدي الرأس إلّا بالعينين».[١]

■ ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام :

وقد وردت في هذا الشأن نصوص كثيرة عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه بأسانيد قويّة، ومنها متواترة : منها قوله عليه السلام :

« لا يُقاس بآل محمّد ﴿صلى الله عليه وآله﴾ من هذه الأمّة أحد، ولا يستوي بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصية والوراثة، الآن إذ رجع الحقّ إلى أهله، ونقل إلى منتقله».[٢]

ومنها قوله عليه السلام :

« وفيكم من يخلف نبيكم ﴿صلى الله عليه وآله﴾ ما إن تمسّكتم بهم لن تضلّوا، وهم الدعاة، وبهم النجاة، وهم أركان الأرض، وهم النجوم، بهم يُستضاء، من شجرة طاب فرعها، وزيتونة بورك أصلها، من خير مستقرّ إلى خير مستودع، من مبارك إلى مبارك، صفت من الأقذار والأدناس، ومن قبيح ما نبت عليه أشرار الناس، حسرت عن صفاتهم الألسن، وقصرت عن بلوغهم الأعناق، وبالناس إليهم حاجة. فاخلفوا رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله﴾ فيهم بأحسن الخلافة، فقد أخبركم أنّهم والقرآن الثقلان، لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض. فالزموهم تهتدوا وترشدوا، ولا تفرّقوا عنهم، ولا تتركوهم؛ فتفرّقوا وتمرقوا».[٣]

---

١. مجمع الزوائد (للهيثمي) ٩: ١٧٢.

٢. وقد رواه الرضي في نهج البلاغة (ذيل الخطبة: ٢)، ورواه أيضاً الطبري في المسترشد: ٧٣.

٣. العقد الفريد ٤ : ١٦٥.

ومنها قوله صلوات الله عليه:

«أين الذين زعموا أنّهم الراسخون في العلم دوننا، كَذباً وبغياً علينا؟ أن رفعنا الله ووضعهم، وأعطانا وحرمهم، وأدخلنا وأخرجهم، بنا يُستعطى الهدى، ويُستجلى العمى. إنّ الأئمّة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم، لا تصلح على سواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم». [١]

وقال صلوات الله عليه:

«نحن الشعار والأصحاب، والخزنة والأبواب، ولا تُؤتى البيوت إلّا من أبوابها، فمن أتاها من غير أبوابها سمّي سارقاً، [إلى أن قال:] فيهم – أي أهل البيت – كرائم القرآن وهم كنوز الرحمان، إن نطقوا صدقوا، وإن صمتوا لم يسبقوا». [٢]

وقال صلوات الله عليه في كلام له يذكر فيه آل محمّد صلوات الله عليهم:

«هم عيش العلم، وموت الجهل، يخبركم حلمهم عن علمهم، وصمتهم عن حكم منطقهم، لا يخالفون الحقّ، ولا يختلفون فيه، هم دعائم الإسلام، وولائج الاعتصام، بهم عاد الحقّ إلى نصابه، وانزاح الباطل عن مقامه، وانقطع لسانه عن منبته، عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية». [٣]

---

١. رواه الرضي في نهج البلاغة ضمن الخطبة: ١٤٢.

٢. رواه الرضي في النهج، الخطبة: ١٥٢.

٣. رواه الرضي في النهج، الخطبة: ٢٣٦. ورواه الكليني في (روضة الكافي) عن أحمد بن محمّد عن سعد بن المنذر بن محمّد عن أبيه عن جدّه عن محمّد بن الحسين عن أبيه عن جدّه عن أبيه قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام ورواها غيره بغير هذا الاسناد وذكر انه خطب بذي قار، فحمد الله واثنى عليه ثمّ قال: اما بعد فان الله تبارك وتعالى بعث محمدا بالحقّ ليخرج عباده من عبادة عباده إلى عبادته ... إلخ. الكافي ٨ : ٣٨٦.

■ ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام :

وقد رويت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) روايات كثيرة بطرق صحيحة ومتواترة، تؤكّد على إمامة أهل البيت عليهم السلام وخلافتهم لرسول الله، وعددهم، منها ما رواه الكليني بسند صحيح:

«عن الإمام محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾ قال: جعل منهم الرسل والأنبياء والأئمّة، فكيف يقرّونه في آل إبراهيم عليه السلام وينكرونه في آل محمّد (صلى الله عليه وآله)؟ قال: قلت: ﴿وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾؟ قال: الملك العظيم أن جعل فيهم أئمّة، من أطاعهم أطاع الله، ومن عصاهم عصى الله، فهو الملك العظيم».[١]

ومنها ما روي متواتراً من طرق الخاصة والعامّة، منها ما روي بسند صحيح:

عن أبان بن تغلب قال: سمعت أبا عبد الله الصادق يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من أراد أن يحيى حياتي، ويموت ميتتي، ويدخل جنة عدن غرسها الله ربّي بيده، فليتولّ عليّ بن أبي طالب، وليتولّ وليّه، وليعاد عدوّه، وليسلّم للأوصياء من بعده، فإنّهم عترتي من لحمي ودمي، أعطاهم الله فهمي وعلمي، إلى الله أشكو أمر أمّتي المنكرين لفضلهم القاطعين فيهم صلتي، وأيم الله ليُقتَلنّ ابني، لا أنالهم الله شفاعتي».[٢]

وروى جمع غفير من المحدّثين من السنّة والشيعة، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال:

---

١. المصدر نفسه ١ : ٢٠٦.

٢. أصول الكافي ١ : ٢٠٩، ورواها في كنز العمال، الحديث ٣٨١٩، وورد في غيره من مصادر الحديث لدى الشيعة والسنة.

«من أحبّ أن يحيا حياتي، ويموت ميتتي، ويدخل الجنة التي وعدني ربّي، وهي جنة الخلد، فليتولّ علياً وذريته من بعده، فإنّهم لن يخرجوكم من باب هدى، ولن يدخلوكم باب ضلالة».[١]

وأخرج الثعلبي في تفسير سورة الفاتحة من تفسيره الكبير:

عن أبي بريدة أنّ «الصراط المستقيم» في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ هو صراط محمّد وآله.

وفي تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي بإسناده:

عن الصادق عليه السلام قال: «والله نحن الصراط المستقيم».

وروى الصدوق في معاني الأخبار بإسناده:

عن الصادق عليه السلام: «﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يعني: محمّداً وذريته».[٢]

وروى أحمد بن أبي عبد الله البرقي بسند صحيح:

«عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: لمّا نزلت: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾؛ قال المسلمون: يا رسول الله ألست إمام الناس كلّهم أجمعين؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا رسول الله إلى الناس أجمعين، ولكن سيكون بعدي أئمّة على الناس من أهل بيتي من الله، يقومون في الناس، فيكذّبونهم، ويظلمهم أئمّة الكفر والضلال وأشياعهم، ألا فمن والاهم واتّبعهم وصدّقهم؛ فهو منّي ومعي وسيلقاني، ألا ومن ظلمهم وأعان على ظلمهم وكذّبهم؛ فليس منّي ولا معي، وأنا منه بريء».[٣]

---

١. كنز العمال، الحديث ٢٥٧٨.

٢. راجع تفسير نور الثقلين (للحويزي) ج ١: تفسير سورة الفاتحة، تجد فيه روايات أخرى بنفس المضمون.

٣. المحاسن (للبرقي): ٢٥٣، الطبعة الأولى.

● **الطائفة الثالثة:**

ما ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) من النصّ على الأئمّة من أهل البيت بأسمائهم، وهي كثيرة جداً، وبطرق متعدّدة من العامّة والخاصة، ونكتفي هنا بنماذج منها، ونصنّفها إلى ثلاثة أصناف:

١- النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام.

٢- النصّ على أمير المؤمنين وولديه الحسن والحسين عليهم السلام.

٣- النصّ على الأئمّة الاثني عشر، علي والأحد عشر من اولاده عليهم السلام.

■ **أمّا الصنف الأوّل:**

فهو كثير، ينبغي لمن أراد التفصيل أن يراجع الموسوعات الكبرى التي خصّصت لهذا الغرض كـ«عبقات الأنوار»، و«إثبات الهداة»، و«الغدير»، وغيرها، ونحن هنا نقتصر على عدد يسير ممّا اشتهر نقله من النصوص في هذا الباب، وهو كما يلي:

▣ **(١): حديث الغدير:**

وهو من الأحاديث المتواترة المتّفق عليها بين المسلمين كافّة.

قال الأميني في كتاب «الغدير»:

فذكرها من أئمّة المؤرخين: البلاذري (المتوفى سنة ٢٧٩هـ) في أنساب الأشراف، وابن قتيبة (المتوفى ٢٧٦هـ) في المعارف والإمامة والسياسة، والطبري (المتوفى ٣١٠هـ) في كتاب مفرد، وابن زولاق الليثي المصري (المتوفى ٢٨٧هـ) في تأليفه، والخطيب البغدادي (المتوفى ٤٦٣هـ) في تاريخه، وابن عبد البر (المتوفى ٤٦٣هـ) في الاستيعاب، والشهرستاني (المتوفى ٥٤٨هـ) في الملل والنحل، وابن عساكر (المتوفى ٥٧١هـ) في تاريخه، وياقوت الحموي في معجم الأدباء (ج ١٥ ص ٨٤) من الطبعة الأخيرة،

وابن الأثير (المتوفى ٦٣٠هـ) في أُسد الغابة، وابن أبي الحديد (المتوفى ٦٥٦هـ) في شرح نهج البلاغة، وابن خلكان (المتوفى ٦٨١هـ) في تاريخه، واليافعي (المتوفى ٧٦٨هـ) في مرآة الجنان، وابن الشيخ البلوي في ألف باء، وابن كثير الشامي (المتوفى ٧٧٤هـ) في البداية والنهاية، وابن خلدون (المتوفى ٨٠٨هـ) في مقدّمة تاريخه، وشمس الدين الذهبي في تذكرة الحفاظ، والنويري (المتوفى حدود ٨٣٣هـ) في نهاية الأدب في فنون الأدب، وابن حجر العسقلاني (المتوفى ٨٥٣هـ) في الإصابة وتهذيب التهذيب، وابن الصبّاغ المالكي (المتوفى ٨٥٥هـ) في الفصول المهمة، والمقريزي (المتوفى ٨٤٥هـ) في الخطط، وجلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١٠هـ) في غير واحد من كتبه، والقرماني الدمشقي (المتوفى ١٠١٩هـ) في أخبار الدول، ونور الدين الحلبي (المتوفى ١٠٤٤هـ) في السيرة الحلبية وغيرهم. وهذا الشأن في علم التاريخ لا يقل عنه الشأن في فن الحديث.

إلى أن قال:

فذكرها من أئمّة الحديث: إمام الشافعية أبو عبد الله محمّد بن إدريس الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤هـ) كما في نهاية ابن الأثير، وإمام الحنابلة أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ) في مسنده ومناقبه، وابن ماجة (المتوفى ٢٧٣هـ) في سننه، والترمذي (المتوفى ٢٧٩هـ) في صحيحه، والنسائي (المتوفى ٣٠٣هـ) في الخصائص، وأبو يعلى الموصلي (المتوفى ٣٠٧هـ) في مسنده، والبغوي (المتوفى ٣١٧هـ) في السنن، والدولابي (المتوفى ٣٢٠هـ) في الكنى والأسماء، والطحاوي (المتوفى ٣٣١هـ) في مشكل الآثار، والحاكم (المتوفى ٤٠٥هـ) في المستدرك، وابن المغازلي الشافعي (المتوفى ٤٨٣هـ) في المناقب، وابن منده الإصبهاني (المتوفى ٥١٢هـ) بعدّة طرق في تأليفه، والخطيب الخوارزمي (المتوفى ٥٦٨هـ) في المناقب ومقتل الإمام السبط، والكنجي (المتوفى ٦٥٨هـ) في كفاية

الطالب، ومحبّ الدين الطبري (المتوفى ٦٩٤هـ) في الرياض النضرة، وذخاير العقبى، والحمويني (المتوفى ٧٢٢هـ) في فرائد السمطين، والهيثمي (المتوفى ٨٠٧هـ) في مجمع الزوائد، والذهبي (المتوفى ٧٤٨هـ) في التلخيص، والجزري (المتوفى ٨٣٠هـ) في أسنى المطالب، وابو العباس القسطلاني (المتوفى ٩٢٣هـ) في المواهب اللدنيّة، والمتقي الهندي (المتوفى ٩٧٥هـ) في كنز العمال، والهروي القاري (المتوفى ١٠١٤هـ) في المرقاة في شرح المشكاة، وتاج الدين المناوي (المتوفى ١٠٣١هـ) في كنوز الحقايق في حديث خير الخلائق، وفيض القدير، والشيخاني القادري في الصراط السوي في مناقب آل النبيّ، وباكثير المكي (المتوفى ١٠٤٧هـ) في وسيلة الآمال في مناقب الآل، وأبو عبد الله الزرقاني المالكي (المتوفى ١١٢٢هـ) في شرح المواهب، وابن حمزة الدمشقي الحنفي في كتاب البيان والتعريف، وغيرهم.[١]

ثمّ إنّ الأميني واصل كلامه في الحديث عمّن تعرّض لقضيّة الغدير من المفسّرين والكلاميين واللغويين، فذكر طوائف كبيرة ممّن روى حديث الغدير منهم، ثمّ فصّل الكلام عن رواة الحديث من الصحابة والتابعين من طبقات الرواة والعلماء، فذكر أسماء مائة وعشرة من رواة الغدير من الصحابة، وأربعة وثمانين من التابعين، وثلاثمائة وستّين من العلماء من مختلف الأجيال والطبقات على مدى القرون.[٢]

أمّا نصّ الحديث فقد روي بألفاظ متقاربة مفصّلة تارة، ومختصرة أخرى، وقد ذكرنا آنفا النصّ الذي رواه الطبري، ونذكر هنا النصّ الذي جمعه العلامة العسكري في «معالم المدرستين» من رواية أحمد في مسنده، وابن ماجة في سننه، وابن كثير في تاريخه، والهيثمي في مجمع الزوائد، والحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل:

---

١. الغدير ١: ٧٢٦.

٢. راجع للتفصيل، كتاب الغدير في الكتاب والسنة والأدب ٦: ١إلى ٢١٢.

لمّا صدر رسول الله من حجّة الوداع نزلت عليه في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة آية ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ ...﴾ فنزل غدير خُمّ من الجحفة، وكان يتشعّب منها طريق المدينة ومصر والشام، ووقف هناك حتّى لحقه من بعده، وردّ من كان تقدّم، ونهى أصحابه عن سمرات متفرّقات بالبطحاء، أن ينزلوا تحتهنّ، ثمّ بعث إليهنّ فقمّ ما تحتهنّ من الشوك، ونادى بالصلاة جامعة، وعمد إليهن، وظلّل لرسول الله (ﷺ) بثوب على شجرة سمرة من الشمس، فصلّى الظهر بهجير، ثمّ قام خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ووعظ، وقال ما شاء الله أن يقول، ثمّ قال: «إنّي أوشك أن أُدعى فأُجيب، وإنّي مسؤول وأنتم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟»، قالوا: نشهد أنّك بلّغت ونصحت، فجزاك الله خيراً. قال: «أليس تشهدون أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، وأنّ الجنّة حقّ، وأنّ النار حقّ؟»، قالوا: بلى نشهد ذلك، قال: «اللهمّ اشهد»، ثمّ قال: «ألا تسمعون؟»، قالوا: نعم، قال: «يا أيّها الناس، إنّي فرط، وأنتم واردون عليّ الحوض، وإنّ عرضه ما بين بصرى إلى صنعاء، فيه عدد النجوم قدحان من فضّة، وإنّي سائلكم عن الثقلين، فانظروا كيف تخلفوني فيهما؟»، فنادى منادٍ: وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: «كتاب الله - طرف بيد الله وطرف بأيديكم، فاستمسكوا به؛ لا تضلّوا، ولا تبدّلوا - ، وعترتي أهل بيتي. وقد نبّأني اللطيف الخبير أنّهما لن يتفرّقا حتّى يردا عليّ الحوض، سألت ذلك لهما ربّي، فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تُعلّموهم فهم أعلم منكم».

ثمّ قال: «ألستم تعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟»، قالوا: بلى، يا رسول الله. قال: «ألستم تعلمون - أو تشهدون - أنّي أولى بكلّ مؤمن من نفسه؟»، قالوا: بلى، يا رسول الله. ثمّ أخذ بيد عليّ بن أبي طالب بضبعيه، فرفعها حتّى نظر الناس إلى بياض إبطيهما، ثمّ قال:

«أيّها الناس، الله مولاي، وأنا مولاكم، فمن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه، اللهمّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأحِبَّ من أحبّه، وأبغِض من أبغضه».[1]

هذه الرواية قطعية الصدور لتواترها، وقطعية الدلالة لصراحتها ووضوحها في النصّ على إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام والتشكيك في دلالتها مكابرة وتمحّل.

■ (٢) : حديث الدار (أو: حديث العشيرة) :

روى الطبري في تاريخه بإسناده إلى ابن عباس:

عن عليّ بن أبي طالب، قال: لمّا نزلت هذه الآية على رسول الله (صلى الله عليه وآله): ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾؛ دعاني رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال لي: «يا عليّ، إنّ الله أمرني أن أُنذر عشيرتي الأقربين، فضقت بذلك ذرعاً، وعرفت أنّي متى أُبادئهم بهذا الأمر أرى منهم ما أكره، فصمتّ عليه حتّى جاءني جبرئيل فقال: يا محمّد، إنّك إن لا تفعل ما تؤمر به يعذّبك ربّك، فاصنع لنا صاعاً من طعام، واجعل عليه رِجل شاة، واملأ لنا عساً من لبن، ثمّ اجمع لي بني عبد المطّلب حتّى أكلّمهم وأبلّغهم ما أُمرت به»، ففعلتُ ما أمرني به، ثمّ دعوتهم له وهم يومئذٍ أربعون رجلاً يزيدون رجلاً أو ينقصونه. [إلى أن يقول:] .. فلمّا أراد رسول الله أن يكلّمهم بدره أبو لهب إلى الكلام، فقال: لقدما سحركم صاحبكم، فتفرّق القوم ولم يكلّمهم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فقال الغد: «يا عليّ، إنّ هذا الرجل سبقني إلى ما قد سمعتَ من القول، فتفرّق القوم قبل أن أُكلّمهم فعُدّ لنا من الطعام بمثل ما صنعت، ثمّ اجمعهم إليّ»، قال: ففعلت، ثمّ جمعتهم، ثمّ

---

١. معالم المدرستين ١: ٤٨٥ ـ ٤٨٣، نقلاً عن مسند أحمد ١: ١١٨-١١٩، و ٤: ٢٨١، و ٣٦٨، و ٣٧٠، و ٣٧٢، وسنن ابن ماجة (باب فضل عليّ)، وتاريخ ابن كثير ٥: ٢١٢، ومجمع الزوائد ٩: ١٦٢-١٦٣، وشواهد التنزيل (للحاكم الحسكاني)١: ١٩٠.

دعاني بالطعام فقرّبته لهم، ففعل كما فعل بالأمس، فأكلوا حتّى ما لهم بشيء حاجة .. [إلى أن يقول:] ثمّ تكلّم رسول الله (ﷺ) فقال: «يا بني عبد المطلب، إنّي والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا قد جئتكم به، إنّي قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي، ووصيّي، وخليفتي فيكم؟»، قال: فأحجم القوم عنها جميعاً، وقلت – وإنّي لأحدثهم سنّاً، وأرمصهم عيناً، وأعظمهم بطناً، وأحمشهم ساقاً – : أنا يا نبيّ الله أكون وزيرك عليه، فأخذ برقبتي، ثمّ قال: «إنّ هذا أخي، ووصيّي، وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا»، قال: فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع.[١]

قال الأميني في ذيل هذا الحديث:

أخرجه أحمد في مسنده (١: ١١١) بسند رجاله كلّهم من رجال الصحاح بلا كلام.

وللحديث أسانيد كثيرة أخرى جمعها العلّامة الأميني في كتابه «الغدير».

■ (٣) : حديث المنزلة :

روى مسلم في صحيحه أنّ معاوية أمر سعداً فقال:

ما منعك أن تسبّ أبا تراب؟ قال: أما ما ذكرت ثلاثاً قالهنّ رسول الله (ﷺ) فلن أسبّه، لئن تكون لي واحدة منهن أحبّ إليّ من حمر النعم! سمعت رسول الله (ﷺ) يقول لعليّ وخلّفه في تبوك، فقال له علي: يا رسول الله تخلّفني مع النساء

١. تاريخ الطبري: ٢ ٦٢ ١ ويمكنك مراجعة الغدير ٢: ٢٧٨ لمزيد من التفصيل.

والصبيان؟ فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى - إلا أنّه لا نبيّ بعدي - ؟»[١].

وقد روى هذا الحديث كثير من أصحاب الصحاح والمسانيد، وهو من الأحاديث المتواترة، ودلالتها على إمامة أمير المؤمنين وخلافته لرسول الله واضحة، فإنّ مدلول الرواية كون أمير المؤمنين من رسول الله - كما كان هارون من موسى - باستثناء النبوة، وقد ورد التصريح في الكتاب الكريم بشأن منزلة هارون من موسى، فقال تعالى:

﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي﴾[٢]. ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾[٣].

فقد كان هارون - بحسب تصريح هاتين الآيتين وغيرهما - وزيراً لموسى وخليفة له، فيكون كلام رسول الله بشأن عليّ دالاً بوضوح على كونه عليه السلام وزيراً لرسول الله وخليفة له.

■ (٤): حديث المناقب العشر:

أخرجه الإمام أحمد في الجزء الأوّل من مسنده[٤]، والإمام النسائي في خصائصه[٥]، والحاكم في الجزء الثالث من صحيحه المستدرك[٦]، والذهبي في تلخيصه - معترفاً بصحّته - ، وغيرهم من أصحاب السنن، بالطرق المجمع على صحتها:

---

١. صحيح مسلم ٢: ٣٣٤، باب فضائل علي، ورواه الترمذي أيضاً في جامعه ٢: ٢١٣، ورواه الحاكم في المستدرك ٣: ١٠٨، وصححه على شرط الشيخين.

٢. سورة طه: ٢٩-٣٠.

٣. سورة الأعراف: ١٤٢.

٤. الصفحة: ٣٣.

٥. الصفحة: ٦.

٦. الصفحة: ١٣٢.

عن عمر بن ميمون، قال: إنّي لجالس عند ابن عبّاس إذ أتاه تسعة رهط، فقالوا: يا ابن عبّاس، إمّا أن تقوم معنا وإمّا أن تخلو بنا من بين هؤلاء، فقال ابن عبّاس: بل أنا أقوم معكم، قال وهو يومئذ صحيح قبل أن يعمى، قال: فابتدأوا فتحدّثوا، فلا ندري ما قالوا، قال: فجاء ينفض ثوبه ويقول: أُف تف، وقعوا في رجل له بضع عشرة فضائل ليست لأحد غيره، وقعوا في رجل قال له النبيّ (ﷺ): «لأبعثنّ رجلاً لا يخزيه الله أبداً، يحبّ الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله»، فاستشرف لها من استشرف فقال: «أين عليّ؟»، فجاء وهو أرمد لا يكاد أن يبصر، فنفث في عينيه، ثمّ هزّ الراية ثلاثاً، فأعطاها إيّاه، فجاء عليّ بصفيّة بنت حيي. قال ابن عباس: ثمّ بعث رسول الله (ﷺ) فلاناً بسورة التوبة، فبعث عليّاً خلفه، فأخذها منه، وقال: «لا يذهب بها إلّا رجل منّي وأنا منه»، قال ابن عباس: وقال النبيّ لبني عمّه: «أيكم يواليني في الدنيا والآخرة»، قال: -وعليّ جالس معه- فأبوا، فقال عليّ: أنا أواليك في الدنيا والآخرة، فقال لعليّ: «أنت وليّي في الدنيا والآخرة». قال ابن عباس: وكان عليٌّ أوّل من آمن من الناس بعد خديجة. قال: وأخذ رسول الله (ﷺ) ثوبه فوضعه على عليّ وفاطمة وحسن وحسين، وقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾. قال: وشرى عليّ نفسه فلبس ثوب النبيّ، ثمّ نام مكانه، وكان المشركون يرمونه.. [إلى أن قال:] وخرج رسول الله في غزوة تبوك، وخرج الناس معه، فقال له عليّ: أخرُج معك؟ فقال (ﷺ): «لا»، فبكى عليّ، فقال له رسول الله (ﷺ): «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي، إنّه لا ينبغي أن أذهب إلّا وأنت خليفتي». وقال له رسول الله: «أنت وليّ كلّ مؤمن بعدي ومؤمنة». قال ابن عباس: وسدّ رسول الله أبواب المسجد غير باب عليّ، فكان

يدخل المسجد جنباً وهو طريقه ليس له طريق غيره، وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من كنت مولاه فإنّ مولاه عليّ .. » الحديث.

قال الحاكم – بعد إخراجه –:

هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه بهذه السياقة، وأخرجه الذهبي في تلخيصه، ثمّ قال: صحيح.[1]

■ (٥): حديث خاصف النعل:

روى ابن أبي الحديد – في شرحه لنهج البلاغة – ما تحدثت به أمّ سلمة لعائشة عندما عزمت الأخيرة على الخروج لمحاربة أمير المؤمنين في حرب الجمل، قالت:

أذكرك كنت أنا وأنت مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) في سفر له، وكان عليٌّ يتعاهد نعل رسول الله فيخصفها، ويتعاهد أثوابه فيغسلها، فنقبت له نعل فأخذها يومئذ يخصفها، وقعد في ظل سمرة، وجاء أبوك ومعه عمر فاستأذنا عليه، فقمنا إلى الحجاب ودخلا يحدّثانه فيما أراد، ثمّ قالا: يا رسول الله، إنّا لا ندري قدر ما تصحبنا، فلو أعلمتنا من يستخلف علينا؟ ليكون لنا بعدك مفزعاً، فقال لهما: «أما إنّي قد أرى مكانه، ولو فعلت لتفرّقتم عنه كما تفرّقت بنو إسرائيل عن هارون بن عمران»، فسكتا، ثمّ خرجا، فلمّا خرجنا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) قلت له – وكنت أجرأ عليه منّا –: من كنت يا رسول الله مستخلفاً عليهم؟ فقال: «خاصف النعل»، فنزلنا فلم نر أحداً إلّا عليّاً، فقلت: يا رسول الله ما أرى إلّا عليّاً، فقال: «هو ذاك». فقالت عائشة: نعم أذكر ذلك، فقالت:

---

١. قال العلامة الأميني (الغدير ١: ٤٩–٥٠) في ذيل الحديث ما ملخّصه: هذا الحديث بطوله أخرجه جمع كثير من الحفّاظ بأسانيدهم الصحاح منهم: إمام الحنابلة أحمد في مسنده ١: ٣٣١، والحاكم في المستدرك ٣: ١٣٢، والخطيب الخوارزمي في المناقب: ٧٥، ومحبّ الدين الطبري في الرياض ٢: ٢٠٣، وفي ذخاير العقبى: ٨٧، والحافظ الحمويني في فرائده، وابن كثير الشامي في البداية والنهاية ٧: ٣٣٧، إلى آخر كلامه.

فأيّ خروج تخرجين بعد هذا؟ فقالت: إنّما أخرج للإصلاح بين الناس، وأرجو فيه الأجر إن شاء الله. فقالت: أنت ورأيك.[١]

■ (٦) : حديث الشكوى :

روى الترمذي في صحيحه :

عن عمران بن حصين أنّ أربعة من أصحاب رسول الله (ﷺ) تعاقدوا - في غزوة - أن يشكوا عليّاً إذا لقوا رسول الله (ﷺ)، فلمّا قدموا عليه، قام أحدهم فقال: يا رسول الله ألم تر إلى عليّ بن أبي طالب صنع كذا وكذا؟ فأعرض عنه رسول الله (ﷺ)، وفعل الثاني منهم والثالث والرابع مثل أوّلهم، وفي كلّ مرّة يعرض الرسول عن الشاكي. قال: فأقبل رسول الله - والغضب يعرف في وجهه - فقال: «ما تريدون من عليّ؟ ما تريدون من عليّ؟ ما تريدون من عليّ؟ إنّ عليّاً منّي وأنا منه، إنّ عليّاً منّي وأنا منه، وهو وليّ كلّ مؤمن بعدي».[٢]

■ (٧) : حديث إمرة المؤمنين :

روي - بطرق كثيرة صحيحة ومتواترة - نصّ رسول الله لأمير المؤمنين عليه السلام بالإمرة والوصاية، من ذلك ما رواه أبو نعيم الإصبهاني في حلية الأولياء بإسناده :

عن أنس قال: قال رسول الله (ﷺ) : «يا أنس، اسكب لي وضوءاً»، ثمّ قام فصلى ركعتين، ثمّ قال: «يا أنس، أوّل من يدخل عليك من هذا الباب: أمير المؤمنين، وسيّد المسلمين، وقائد الغرّ المحجّلين، وخاتم الوصيين»، قال أنس: قلت: اللّهمّ اجعله

---

١. شرح نهج البلاغة ٢ : ٧٨، واعلام النساء ٢ : ٧٨٩.

٢. سنن الترمذي ١٦٥١٣ : باب مناقب علي بن أبي طالب. ورواه أحمد في مسنده، والحاكم في مستدركه، والنسائي في خصائصه، وغيرهم في غيرها. راجع للتفصيل معالم المدرستين (للعلامة العسكري) ١ : ٤٧٦، فما بعدها.

رجلاً من الأنصار وكتمته، إذ جاء عليّ، فقال: «من هذا يا أنس؟ فقلت: عليٌّ، فقام مستبشراً فاعتنقه، ثمّ جعل يمسح عرق وجهه بوجهه، ويمسح عرق عليّ بوجهه، قال عليّ: يا رسول الله، لقد رأيتك صنعت شيئاً ما صنعت بي من قبل، قال: «وما يمنعني، وأنت تؤدّي عنّي، وتُسمعهم صوتي، وتبيّن لهم ما اختلفوا فيه بعدي».[1]

■ (٨) : حديث الوصاية :

وردت أحاديث متواترة كثيرة وبألفاظ مختلفة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، نصّ فيها على إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام بلفظ الوصاية، وأنّه وصيّ رسول الله، منها ما رواه الطبراني عن سلمان :

قال: قلت يا رسول الله، إنّ لكلّ نبيّ وصيّاً فمن وصيّك؟ فسكت عنّي، فلمّا كان بعد رآني، فقال: «يا سلمان»، فأسرعت إليه، قلت: لبيك، قال: «تعلم من وصيّ موسى؟» قلت: نعم، يوشع بن نون، قال: «لِمَ؟»، قلت: لأنّه كان أعلمهم يومئذٍ، قال: «فإنّ وصيّي، وموضع سرّي، وخير من أترك بعدي، وينجز عدتي، ويقضي ديني: عليّ بن أبي طالب».[2]

■ (٩) : حديث الكون مع الصادقين :

روى الحافظ أبو نعيم الإصبهاني، وابن مردويه، وابن عساكر، وآخرون كثيرون:

---

١. حلية الأولياء ١: ٦٣، وبنفس المضمون أحاديث كثيرة أخرى عن النبيّ، راجع للتفصيل: الغدير ٧: ٨٧-٨٨.

٢. رواه الهيثمي عن الطبراني في المعجم الكبير ٦: ٢٢١ ومجمع الزوائد ٩: ١١٣ ورواه سبط ابن الجوزي في التذكرة: ٤٣ باب حديث النجوى عن كتاب الفضائل لأحمد بن حنبل.

عن جابر وابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾: أي كونوا مع علي بن أبي طالب.[1]

وقال سبط ابن الجوزي الحنفي في تذكرة الخواص:

قال علماء السير: معناه: كونوا مع علي وأهل بيته.[2]

وقد روي بأسانيد كثيرة متواترة عن رسول الله قوله لعليّ عليه السلام:

«إنّ هذا أول من آمن بي، وهو أوّل من يصافحني يوم القيامة، وهو الصدّيق الأكبر، وهذا فاروق هذه الأمّة؛ يفرق بين الحقّ والباطل، وهذا يعسوب المؤمنين، وهو بابي الذي أُوتى منه، وهو خليفتي من بعدي».[3]

هذه نماذج ممّا رواه أهل السنّة في صحاحهم ومسانيدهم المعتمدة من النصّ على خصوص إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام، وهناك روايات كثيرة أخرى رواها كبار المحدّثين من الشيعة والسنّة لا يسعنا التعرّض لها هنا، ويمكن لمن أراد التفصيل أن يراجعها في مظانّها، وفي ما ذكرناه حجّة كافية للباحث عن الحقيقة الطالب لها.

كلّ هذا من الصنف الأوّل، وهو النصّ على خصوص إمامة عليّ أمير المؤمنين عليه السلام.

■ **أمّا الصنف الثاني:**

وهو النصّ على إمامة عليّ أمير المؤمنين، وولديه: الحسن والحسين عليهم السلام، فهو كثير أيضاً، رواها المحدّثون من الشيعة والسنّة في مصنّفاتهم، ونذكر هنا بعضاً من ذلك - على سبيل المثال -:

---

١. الكفاية: ١١١. ورواه السيوطي في الدر المنثور ٣: ٢٩٠.

٢. تذكرة الخواص: ١٠.

٣. الكفاية (للحافظ الكنجي): ٧٩، ومجمع الزوائد (للهيثمي) ٩: ١٠٢.

١ - روى الحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل عن أبي بصير:

عن أبي جعفر أنّه سأله عن قول الله عزّ وجل: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمرِ مِنكُمْ﴾. قال: نزلت في عليّ بن أبي طالب. قلت: إنّ الناس يقولون: فما منعه أن يسمّي علياً وأهل بيته في كتابه؟ فقال أبو جعفر: قولوا لهم: إنّ الله أنزل على رسوله الصلاة ولم يسمّ ثلاثاً ولا أربعاً؛ حتّى كان رسول الله هو الذي يفسّر ذلك، وأنزل الحجّ فلم ينزّل طوفوا أسبوعاً؛ حتّى فسّر لهم ذلك رسول الله، وأنزل: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمرِ مِنكُمْ﴾ فنزلت في عليّ والحسن والحسين، وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي، إنّي سألت الله أن لا يفرّق بينهما حتّى يردا عليّ الحوض، فأعطاني ذلك»[1].

٢ - أخرج الطبري، وابن عساكر، والحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل بعدة طرق:

عن أبي إمامة الباهلي، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنّ الله خلق الأنبياء من أشجار شتّى، وخلقني من شجرة واحدة، فأنا أصلها، وعليٌّ فرعها، وفاطمة لقاحها، والحسن والحسين ثمرها، فمن تعلّق بغصن من أغصانها نجا، ومن زاغ عنها هوى، ولو أنّ عبداً عبد الله بين الصفا والمروة ألف عام، ثمّ ألف عام، ثمّ ألف عام، ثمّ لم يدرك صحبتنا؛ أكبّه الله على منخريه في النار، ثمّ تلا: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾»[2].

٣ - أخرج الإمام إبراهيم بن محمّد الحمويني الشافعي في كتابه فرائد السمطين بسنده:

١. شواهد التنزيل (للحسكاني) ١: ١٤٨-١٥٠.

٢. الكفاية (للحافظ الكنجي): ١٧٨.

عن الحسن بن خالد، عن عليّ بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه: قال: قال رسول الله (ﷺ): «من أحبّ أن يتمسّك بديني، ويركب سفينة النجاة بعدي؛ فليقتد بعليّ بن أبي طالب، وليعاد عدوّه، وليوالِ وليّه، فإنّه وصيّي وخليفتي على أمّتي في حياتي وبعد وفاتي، وهو إمام كلّ مسلم، وأمير كلّ مؤمن بعدي، قوله قولي، وأمره أمري، ونهيه نهيي، وتابعه تابعي، وناصره ناصري، وخاذله خاذلي»، ثمّ قال: «من فارق علياً بعدي لا يرني ولا أراه يوم القيامة، ومن خالف علياً حرّم الله عليه الجنة، ومأواه النار، ومن خذل علياً خذله الله يوم يعرض عليه، ومن نصر علياً نصره الله يوم يلقاه، ولقّنه حجّته عند المسألة». ثم قال (ﷺ): «والحسن والحسين إماما أمّتي بعد أبيهما، وسيّدا شباب أهل الجنّة، أمّهما سيدة نساء العالمين، وأبوهما سيد الوصيّين، ومن ولد الحسين تسعة أئمّة، تاسعهم القائم من ولدي، طاعتهم طاعتي، ومعصيتهم معصيتي، ...» الحديث.

قال الشيخ نجم الدين العسكري بعد نقله لهذا الحديث عن المصدر المذكور:
وقد أخرج الحافظ أبو نعيم في حلية الأولياء الحديث بلفظ آخر وسند آخر.[١]

٤ - روى القندوزي الحنفي عن كتاب المناقب لموفّق بن أحمد الخوارزمي الخطيب:
أنّه روى بسنده عن سليم بن قيس الهلالي، عن سلمان الفارسي قال: دخلت على رسول الله (ﷺ) وإذا الحسين بن عليّ على فخذه وهو يقبل عينيه، ويلثم فاه، وهو يقول: «أنت سيّد ابن سيّد، أخو سيّد، أنت إمام ابن إمام أخو إمام، أنت حجّة ابن حجّة أخو حجّة، أنت أبو حجج تسعة، تاسعهم قائمهم».[٢]

---

١. المهدي الموعود المنتظر عند علماء أهل السنة والامامية: ١٤٨.
٢. ينابيع المودة، الباب ٩٤ الصفحة ٤٩٢، ورواه في كشف اليقين عن مسند أحمد بن حنبل.

٥ - روى الكليني بسند صحيح:

عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمر مِنكُمْ﴾[١] قال: نزلت في عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين، فقلت له: إنّ الناس يقولون: فما له لم يسمّ علياً وأهل بيته في كتاب الله عزّ وجل؟ قال: فقال: قولوا لهم: إنّ رسول الله نزلت عليه الصلاة ولم يسمّ لهم ثلاثاً ولا أربعاً؛ حتّى كان رسول الله هو الذي فسّر ذلك لهم، ونزلت عليه الزكاة ولم يسمّ من كلّ أربعين درهماً درهم؛ حتّى كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو الذي فسّر لهم ذلك، ونزل الحجّ فلم يقل لهم طوفوا أسبوعاً؛ حتّى كان رسول الله هو الذي فسّر ذلك لهم، ونزلت: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمر مِنكُمْ﴾، ونزلت في عليّ والحسن والحسين، فقال رسول الله في عليّ: من كنت مولاه فعليّ مولاه، وقال: «أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي، فإنّي سألت الله عزّ وجل ألّا يفرّق بينهما؛ حتّى يوردهما عليّ الحوض، فأعطاني ذلك». وقال: «لا تُعلّموهم فإنّهم أعلم منكم». وقال: «إنّهم لن يُخرجوكم من باب هدى، ولن يدخلوكم في باب ضلالة». فلو سكت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فلم يبيّن مَن أهل بيته؟ لادّعاها آل فلان وآل فلان، لكنّ الله عزّ وجل أنزله في كتابه تصديقاً لنبيّه (صلى الله عليه وآله): ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، فكان عليّ والحسن والحسين وفاطمة عليهم السلام، فأدخلهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) تحت الكساء في بيت أمّ سلمة، ثمّ قال: «اللهمّ إنّ لكلّ نبيّ أهلاً وثقلاً، وهؤلاء أهل بيتي وثقلي»، فقالت أمّ سلمة: ألستُ من أهلك؟ فقال: «إنّك إلى خير، ولكن هؤلاء أهلي وثقلي ...» الحديث.[٢]

---

١. سورة النساء: ٥٩.

٢. الكافي ١: ٢٨٦.

■ **الصنف الثالث:**

وهو ما ورد من النصّ على الأئمة الإثني عشر (عليّ، وأولاده الأحد عشر المعصومين عليهم السلام)، وهو أيضاً كثير نذكر بعضاً منه:

١ - روى الإمام صدر الدين ابراهيم بن محمّد بن حمويه الجويني الشافعي بسنده:

عن ابن عباس قال: قال رسول الله: «إنّ خلفائي وأوصيائي وحجج الله على الخلق بعدي الإثنا عشر: أوّلهم أخي، وآخرهم ولدي». قيل: يا رسول الله، ومن أخوك؟ قال: «عليّ بن أبي طالب». قيل: فمن ولدك؟ قال: «المهدي الذي يملأها قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً، والذي بعثني بالحقّ بشيراً ونذيراً، لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد، لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يخرج فيه ولدي المهدي، فينزل عيسى بن مريم فيصلّي خلفه، وتشرق الأرض بنور ربّها، ويبلغ سلطانه المشرق والمغرب».[١]

٢ - وروى الإمام الجويني بسنده عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال:

«أنا وعليّ والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين: مطهّرون معصومون».[٢]

٣ - روى القندوزي الحنفي عن مناقب الخطيب الخوارزمي قال:

أخرج بسنده عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: سمعت جابر بن عبد الله الأنصاري يقول: قال لي رسول الله: «يا جابر إنّ أوصيائي وأئمة المسلمين بعدي أوّلهم: عليّ، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ عليّ بن الحسين، ثمّ محمّد بن عليّ - المعروف بالباقر - وستدركه يا جابر، فإذا لقيته فأقرأه منّي السلام، ثمّ جعفر بن محمّد، ثمّ موسى بن جعفر، ثمّ عليّ بن موسى، ثمّ محمّد بن عليّ، ثمّ عليّ بن محمّد، ثمّ الحسن بن عليّ، ثمّ

---

١. فرائد السمطين، مخطوط مصوّر في المكتبة المركزية بجامعة طهران، رقم: ١٩١ - ١٦٩٠ / ١١٦٤ الورقة: ١٦٠.

٢. المصدر السابق.

القائم، اسمه اسمي، وكنيته كنيتي: محمّد بن الحسن بن عليّ، ذاك الذي يفتح الله تبارك وتعالى على يده مشارق الأرض ومغاربها، ذلك الذي يغيب عن أوليائه غيبة لا يثبت على القول بإمامته إلّا من امتحن الله قلبه للإيمان». قال جابر: قلت يا رسول الله، فهل للناس الانتفاع به في غيبته؟ فقال: «إي والذي بعثني بالنبوّة، إنّهم يستضيئون بنور ولايته في غيبته، كانتفاعهم بالشمس – وإن سترها سحاب – . هذا من مكنون سرّ الله، ومخزون علم الله، فاكتمه إلّا عن أهله».[١]

٤ – أخرج في كشف الحقّ – وهو أربعين الخاتون آبادي – بسنده:

عن سعيد بن جبير قال: قيل لعمّار بن ياسر: ما حملك على حبّ عليّ بن أبي طالب؟ قال: قد حملني الله ورسوله .. [إلى أن قال:] فقال رسول الله: «وما يمنعه منّه أنّه منّي وأنا منه، وأنّه وارثي، وقاضي دَيني، ومُنجز وعدي، وخليفتي من بعدي .. [إلى أن قال:] ويُخرج الله من صلبه الأئمّة الراشدين، فاعلم يا عمّار أنّ الله تبارك وتعالى عهد إليّ أن يعطيني إثني عشر خليفة، منهم عليّ، وهو أوّلهم وسيّدهم»، قلت: ومن الآخرون منهم يا رسول الله؟ قال: «الثاني منهم الحسن، والثالث الحسين، والرابع عليّ بن الحسين، والخامس منهم محمّد بن عليّ، ثمّ ابنه جعفر، ثمّ ابنه موسى، ثمّ ابنه عليّ، ثمّ ابنه محمّد، ثمّ ابنه عليّ، ثمّ ابنه الحسن، ثمّ ابنه الذي يغيب عن الناس غيبة طويلة، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾، ثمّ يخرج ويملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً ...» الحديث.

٥ – قال الشيخ نجم الدين العسكري بعد نقله للنصّ المذكور:

---

١. ينابيع المودة: ٤٩٤ ط. استانبول سنة (١٣٠١هـ).

وردت مضامين هذا الحديث الشريف في أحاديث عديدة، روته علماء أهل السنّة في كتبهم، منها ما في كنز العمال لعليّ المتّقي الحنفي، وذكرها الطبري في الذخائر العقبى والرياض النضرة، وذكرها ابن الصباغ المالكي في الفصول المهمّة، في الباب الأوّل منه.[1]

٦- روى الحافظ أبو الفتح محمّد بن أبي الفوارس في أربعينه، قال:

أخبرنا محمود بن محمّد الهروي بقرية .. [إلى أن قال:] عن أبي حفص أحمد بن نافع البصري، قال: حدّثني أبي - وكان خادماً للإمام أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام - عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، قال: حدّثني أبي العبد الصالح موسى بن جعفر - وذكر آباءه واحداً بعد واحد إلى الحسين صلوات الله عليه - قال: حدّثني أبي سيّد الأوصياء عليّ بن أبي طالب، قال: قال لي أخي رسول الله (صلى الله عليه وآله): من أحبّ أن يلقى الله عزّ وجل وهو مقبل عليه غير معرض عنه فليتولّ علياً، ومن سرّه أن يلقى الله وهو عنه راض فليتولّ ابنك الحسن، ومن أحبّ أن يلقى الله ولا خوف عليه فليتولّ ابنك الحسين، ومن أحبّ أن يلقى الله وقد محّص عنه ذنوبه فليتولّ عليّ بن الحسين .. [ثمّ ذكر أسماء الأئمّة الإثني عشر واحداً بعد واحد، إلى أن قال:] فهؤلاء مصابيح الدجى، وأئمّة الهدى، وأعلام التقى، من أحبّهم وتولّاهم ضمنت له على الله تعالى الجنّة».[2]

---

١. المهدي الموعود المنتظر عند علماء أهل السنة والامامية: ١٧٤.

٢. رواه عنه في منتخب الأثر: ١٢٠، وقال في ذيل الحديث: أقول: توجد نسخة من أربعين الحافظ محمد بن أبي الفوارس في المكتبة الرضوية برقم: ٨٤٤٣، وهذا الحديث مذكور فيها في الصفحات: ١٦-١٨، وقال في نهاية هذا الفصل من كتاب منتخب الأثر: ١٤٠ - بعد استعراضه لأحاديث النصّ على الأئمّة الإثني عشر -: بلغت من الكثرة حدّاً لا يسعه مثل هذا الكتاب، وكتب أصحابنا الإمامية وغيرها مشحونة بها، واستقصاؤها صعب جداً، ولو أضيف إليها النصوص المروية عن كلّ واحد منهم في من يلي الإمامة بعده

هذه نماذج من النصّ على إمامة الأئمّة المعصومين عليهم السلام بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وهي غيض من فيض، ومن أراد الإطلاع على تفاصيل ما ورد في هذا الباب فليراجع الموسوعات التي أُعدّت لهذا الغرض.



وما ورد في خصوص إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من صحاح النصوص ومتواترها لما احتملته إلّا مجلّدات كبيرة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السادس

سلطة الفقهاء العدول في عصر الغيبة (نظرية ولاية الفقيه العادل)

وفيه: تمهيد، وبحوث:

١ - «ولاية الفقيه» في كلام الفقهاء.

- مرحلة المتقدّمين.
- مرحلة المتأخّرين.
- مرحلة المعاصرين.

٢ - «ولاية الفقيه» في القرآن الكريم.

٣ - «ولاية الفقيه» في السنة الشريفة.

٤ - «ولاية الفقيه» في ضوء دليل العقل.

٥ - شروط الوليّ الفقيه.

٦ - في تزاحم الصفات.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السادس
في سلطة الفقهاء العدول في عصر الغيبة
(نظرية ولاية الفقيه العادل)



تمهيد

لقد اقتضت السنّة الإلهية غيبة القيادة المعصومة المتمثّلة في حجّة الله الكبرى، ونعمته العظمى، نور عالم الوجود، الإمام المنتظر، المهديّ من آل محمّد روحي لمقدمه الفداء وصلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين، إلى أن تستعدّ الأرض وسكّانها لحضوره وظهوره، فيملؤها قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً.

ولقد اتّفقت كلمات فقهاء الإمامية على أنّ «السلطة» و«الولاية» - في عصر الغيبة - لـ«الفقيه العادل» نيابةً عن المعصوم عليه السلام؛ وإن اختلفوا في الدليل الذي يستندون إليه لإثبات ذلك. وسوف نوضّح هذا الأمر في ما يأتي من حديث - إن شاء الله تعالى - .

وينبغي قبل الدخول في البحث أن نلفت النظر إلى النقاط التالية :

• **النقطة الأولى:**

إنّ المراد من «الولاية» - التي نبحث هنا عن ثبوتها للفقيه _ هو: «السلطة» بمعناها الفقهي والقانوني، وليس المراد بالولاية معناها الفلسفي الذي يراد به: «الهيمنة على وجود الشيء حدوثاً وبقاءً»، ولا معناها الكلامي الذي يراد به: «ميزان الحقّ والباطل»، فإنّه خاصّ بالمعصوم، ولا معناها العرفاني الذي يراد به: «انقياد الإرادة القلبيّة للمريد لإرادة المراد»، فإنّه خاصّ بالمعصوم كذلك.

إنّما المراد بـ«الولاية»: «السلطة» التي لابدّ لكلّ مجتمع منها، والتي يمارسها الحكّام في المجتمعات العقلائيّة عادة، فيبحث هنا عن: الذي يحقّ له شرعا ممارسة هذه السلطة في المجتمع، في عصر غيبة المعصوم - وهو عصرنا هذا -، فهل هو خصوص «الفقيه العادل» أو لا؟ وبكلمة أخرى: هل يُشترط - وفقاً لشريعة الإسلام - في من يتصدّى لممارسة الحكم في المجتمع الإنساني في مثل عصرنا أن يكون متّصفاً بشرطي «الفقه» و«العدالة» أم أنّه تجوز له ممارسة الحكم والسلطة؛ وإن لم يكن متّصفاً بهذين الوصفين؟

وعلى هذا الأساس: فإذا وجدنا في فتوى فقيه معيّن انّه يرى ثبوت صلاحيات الحكم والإمارة للفقيه، وهي في الأساس:

١- القضاء.

٢- إقامة الحدود والأحكام الشرعية.

٣- رعاية المصالح العامّة.

كان ذلك يعني: ثبوت الولاية العامّة للفقيه في هذا الرأي.

• **النقطة الثانية:**

تبيّن مما ذكرناه في النقطة الأولى: أنّ الخلاف بين القائل بولاية الفقيه، ومن لا يقول بها ليس خلافاً في «شرعية سلطة الفقيه العادل وعدمها»، بل هو خلاف حول «شرعية سلطة غير الفقيه العادل»، فالقائل بولاية الفقيه ينفي ذلك، والقائل بعدمها لا يفرّق بين الفقيه العادل وغيره، ويقول بأنّهما سواء في استحقاق السلطة، ولا خصوصيّة للفقيه العادل على غيره.

• **النقطة الثالثة:**

ليست نظرية «ولاية الفقيه» منوطة بالقول بإمامة الأئمّة الاثني عشر المعصومين بعد النبيّ، بل يمكن أن يقول بها من لا يلتزم بإمامتهم، بل يمكن أن يقول بها غير المعتقد بالإسلام أساساً عند التنظير لقضيّة الحكم في مجتمع يؤمن بالإسلام، فإنّ من المعقول - بل الضروريّ - لمن لا يعتقد بالإمامة أن يرى ضرورة اشتراط الفقه والعدالة في من يتصدّى للحكم بين المسلمين، فلا يجوز للفاقد لهذا الشرطين ترشيح نفسه لمنصب الحكم، كما لا يجوز للناس أن ينتخبوه إن رشّح نفسه، كما يمكن أن يرى غير المعتقد بالإسلام ضرورة أن يكون الحاكم في المجتمع المسلم فقيهاً في دين شعبه الذي يريد أن يقودهم - وفقاً لتشريعاته وقيمه - وملتزماً به عملياً التزاماً يرقى به إلى درجة العدالة.

وسوف نبيّن في محلّه أنّ الأدلّة العقلية التي يستدلّ بها لولاية الفقيه على طائفتين: فمنها: الذي ينتج شرعية سلطة الفقيه مباشرة، ومنها: الذي ينتج شرعية سلطة الفقيه - بل ضرورته - على أساس الكشف عن نصب المعصوم وتعيينه للفقيه وليّاً عامّاً على الناس، والطائفة الثانية هي التي تناط بنظرية الإمامة والعصمة، أمّا الطائفة الأولى فهي عامّة يحتجّ بها من غير توقّف على الإيمان بالإمامة، بل وبالإسلام - على بعض التقادير - .

• **النقطة الرابعة:**

إنّ الذي يستنتجه الباحث خلال مراجعة أقوال الفقهاء والروايات التي تضمّنتها كتبهم الفقهيّة والحديثيّة هو أنّ نظرية ولاية الفقيه فكرة عريقة في المصادر الإسلامية، تعود بداياتها الأولى إلى عصر الرسول الأكرم (ﷺ)، فقد وردت في النصوص المرويّة عن رسول الله والأئمّة المعصومين عليهم السلام، بل ومارسها رسول الله والأئمّة المعصومون بعده، وكلّ ما يحكيه لنا التاريخ من التنصيبات العامّة - أي: التنصيب في دائرة واسعة من الصلاحيات التي تشمل كلّ السلطات - التي قام بها رسول الله والأئمّة الطاهرون بعده؛ لا تخرج عن دائرة «الفقيه العادل».

فقد قام رسول الله بنصب أمير المؤمنين خليفة عنه على المدينة، عندما تركها متّجهاً إلى تبوك، وقام أمير المؤمنين بتنصيب : محمّد بن أبي بكر، ومالك الأشتر، وغيرهما من نظائرهما، وقد أقرّ الإمام الحسن ولاة أمير المؤمنين بعده، وبعث الإمام الحسين : مسلم بن عقيل نائباً عنه، ووكيلاً مطلقاً. وكلّ هذه التنصيبات لا تعدو أن تكون تنصيباً للفقيه العادل؛ ليقوم بالدور الذي ينبغي للإمام المعصوم القيام به في إدارة المجتمع.

ومن مصاديق هذا النوع من التنصيب : ما يحكيه لنا النصّ الصحيح - الذي لا شكّ في صحة سنده - عن أحمد بن إسحاق، عن الإمامين : أبي الحسن الهادي، والحسن العسكري عليهما السلام ، حول تنصيب الفقيهين الكبيرين: عثمان بن سعيد العمري، ومحمّد بن عثمان بن سعيد، قال :

سألته - أي الإمام الهادي - وقلت: من أعامل أو عمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدي، وما قال لك عني فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون. قال: وأخبرني أبو عليّ أنّه سأل أبا محمّد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك

فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان.[١]

وقد استمرّ التنصيب الخاص للفقيه نائباً عن المعصوم طيلة الفترة التي سميت بـ«الغيبة الصغرى»، والتي بدأت باستشهاد الإمام الحسن العسكري عليه السلام، وانتهت بوفاة النائب الخاصّ الرابع من نوّاب الإمام صاحب العصر: عليّ بن محمّد السمري.

قال السيد ابن طاووس في «ربيع الشيعة»:

كان لصاحب الأمر غيبتان: الصغرى، والكبرى، أمّا الصغرى: فهي التي كان فيها سفراؤه موجودين، وأبوابه معروفين، لا يختلف الإمامية القائلون بإمامة الحسن بن عليّ عليهما السلام فيهم. فمنهم: أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري، ومحمّد بن عليّ بن بلال، وأبو عمرو عثمان بن سعيد السمّان، وابنه أبو جعفر محمّد بن عثمان رحمهما الله، وعمر الأهوازي، وأحمد بن إسحاق، وأبو أحمد الرضائي، وإبراهيم بن مهزيار، ومحمّد بن إبراهيم، وجماعة أُخر، ربما يأتي ذكرهم عند الحاجة فيهم في الرواية عنهم. وكانت مدّة هذه الغيبة أربعاً وسبعين سنة، وكان أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري قدس الله روحه باباً لأبيه وجدّه [أي: الإمامين العسكريين: علي بن محمّد الهادي، والحسن بن عليّ عليهما السلام] من قبل، وثقة لهما، ثمّ تولّى البابيّة من قبله وظهرت المعجزات على يده، ولمّا مضى لسبيله قام ابنه أبو جعفر محمّد مقامه بنصّه عليه، ومضى على منهاج أبيه رحمه الله، في آخر جمادى الآخرة سنة أربع أو خمس وثلاثمائة، وقام مقامه الحسين بن روح بن أبي بحر من بني نوبخت بنصّ أبي جعفر محمّد بن عثمان عليه، وإقامته مقام نفسه، ومات رحمه الله في شعبان سنة ست وعشرين وثلاثمائة، وقام مقامه أبو الحسن عليّ بن محمّد السمري بنصّ أبي القاسم عليه، وتوفّي في النصف من شعبان سنة ثمان

---

١. الكافي، الأصول ١: ٣٣٠، ط. بيروت، سنة (١٤٠١هـ).

وعشرين وثلاثمائة. فروي عن أبي محمّد الحسن بن أحمد المكتب أنّه قال: كنت بمدينة السلام في السنة التي توفي فيها علي بن محمّد السمري، فحضرته قبل وفاته بأيام، فأخرج إلى الناس توقيعاً نسخته: بسم الله الرحمن الرحيم، يا عليّ بن محمّد السمري، أعظم الله أجر إخوانك فيك، فإنّك ميّت ما بينك وبين ستة أيام، فاجمع أمرك، ولا توص إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامّة، فلا ظهور إلّا بعد إذن الله تعالى ذكره، وذلك بعد طول الأمد، وقسوة القلب وامتلاء الأرض جوراً، وسيأتي من شيعتي من يدّعي المشاهدة، ألا فمن يدّعي المشاهدة - قبل خروج السفياني والصيحة - فهو كذّاب مفترٍ، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العظيم. قال: فانتسخنا هذا التوقيع، وخرجنا من عنده، فلمّا كان اليوم السادس عدنا إليه وهو يجود بنفسه، فقيل له: من وصيّك؟ قال: لله أمر هو بالغه، وقبض.

ومهما يكن من أمر فقد دأب الأئمة المعصومون عليهم السلام وقبلهم رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله﴾ على نصب أشخاص معينيين من الفقهاء العدول وكلاء عنهم في ولاية القضاء أو في الولاية العامة، وقد استمرت هذه السنّة لدى المعصومين حتّى نهاية الغيبة الصغرى.

وقد تغيّر أسلوب التوكيل منذ نهاية عصر الغيبة الصغرى وبداية عصر الغيبة الكبرى؛ من كونه توكيلاً لأشخاص معينين من الفقهاء العدول إلى كونه توكيلاً للفقيه العادل بعنوانه العامّ، وخوّلت له صلاحيات الإمام المعصوم في الإدارة والحكم، وبهذا صرّحت النصوص التي سوف نبحث عنها في محله، وبذلك أفتى عامّة فقهاء الإمامية منذ أوائل عصر التدوين الفقهي حتّى عصرنا هذا.

وبعد هذا التمهيد سوف نضع الحديث عن نظرية ولاية الفقيه ضمن أبحاث:

البحث الأول
ولاية الفقيه في كلام الفقهاء

لقد اعتاد فقهاؤنا على تصنيف فقهاء الإمامية إلى صنفين أساسيين - بحسب المرحلة الزمنية للتطوّر الفقهي - فصنّفوهم إلى: قدامى ومتأخرين، واعتبروا العصر الذي سبق العلامة الحلّي «عصر القدامى»، والعصر الذي ابتدأ بالعلامة الحلّي «عصر المتأخرين»، وإذا أضفنا إلى هذا التصنيف عصر الإمام الخميني رحمه الله [1] - باعتباره الفقيه الذي أحدث نقلة كبرى في عموم الحالة الإسلامية، والشيعية منها على الخصوص، ونقل فكرة ولاية الفقيه من نظرية ذهنيّة إلى واقع عملي لم يسبق له نظير في التاريخ، فأخذنا بعين الاعتبار من عاصر الإمام الخميني من الفقهاء - حصلت عندنا مراحل ثلاث من تاريخ الفكر الفقهي، يجدر بنا أن نتابع أقوال الفقهاء في ولاية الفقيه بحسبها:

١ - مرحلة المتقدّمين.

٢ - مرحلة المتأخّرين.

٣ - مرحلة المعاصرين.

---

١. أو ما يمكن تسميته بـ«عصر الظهور الأصغر» الممهّد للظهور الأكبر وهو ظهور مولانا صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه.

وفي ما يلي دراسة مختصرة لنظرية الفقهاء في هذه المراحل الثلاث:

أوّلاً: مرحلة المتقدّمين

ونبحث ضمن هذه المرحلة عن كلام المتقدّمين من الفقهاء، ونحاول عرض آرائهم حول ولاية الفقيه. وقبل أن نبدأ بسرد أقوال الفقهاء القدامى ينبغي أن نشير إلى أنّ فقه القدامى له مرحلتان:

١ - **مرحلة الفقه الروائي**: وهي المرحلة التي كان الفقهاء يقتصرون فيها على دراسة النصوص الشرعية التي وردت في الكتاب والسنّة لا يتجاوزونها، وكان التدوين الفقهي - أيضاً - لا يتجاوز نقل نصوص الآيات والروايات.

وأهم كتابين فقهيّين من هذا القبيل هو كتاب «الكافي» لمؤلفه محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله، المعاصر للغيبة الصغرى، المتوفى في آخرها سنة (٣٢٨هـ) أو (٣٢٩هـ)، وكتاب «من لا يحضره الفقيه» لمؤلفه محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، المشتهر بـ«الصدوق»، المتوفى سنة (٣٨١هـ).

٢ - **مرحلة الفقه الاستنباطي التفريعي**: وهي المرحلة التي بدأ فيها الفقهاء بتفريع المسائل، والرجوع إلى الروايات لاستنباط الحكم منها، وقد استقلّ النصّ الفقهي في هذه المرحلة عن النصّ الروائي، وأصبح النصّ الروائي مرجعاً ودليلاً للنصّ الفقهي، يستند إليه الفقيه في فتواه ولا يقف عنده، بل يتجاوزه إلى استنباط الحكم منه، وتطبيقه على فروعه المختلفة.

وأقدم فقيهين إماميّين فتحا باب الفقه التفريعي هما: محمّد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي، والحسن بن عليّ بن أبي عقيل العماني، فقد أنجز كلّ منهما موسوعة فقهيّة سار فيها على نهج الفقه التفريعي، غير أنّ الأحداث والكوارث التي ألّمت بمدرسة أهل البيت لمدى قرون، ومنها: عمليّات الإبادة والإحراق التي التهمت كثيراً من تراث هذه المدرسة

المباركة - كلّ ذلك - حال دون أن يبقى أثر من المدوّنات الفقهيّة لهذين العلمين، اللهمّ إلّا بعض الشتات من آرائهما وأقوالهما، التي رواها عنهم الآخرون.

ومن أوائل فقهاء الإمامية في مرحلة الفقه التفريعي ممّن خلدت آثارهم: الفقيهان الكبيران: الشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣ هـ)، والشيخ الطوسي (٣٨٥- ٤٦٠ هـ)، وسوف نتعرّض لما أُثر عنهما من النصوص التي تمتّ إلى بحثنا بصلة.

وبعد هذه المقدمة سنبدأ بسرد أقوال الفقهاء القدامى من كلتا المرحلتين:

● **أمّا مرحلة الفقه الروائي:**

فأهمّ رجالها:



■ **(١): محمّد بن يعقوب الكليني** رحمه الله:

المتوفى سنة (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ).

روى الكليني - في كتابه المعروف المسمّى بـ«الكافي» - روايات متعدّدة ظاهرة في نيابة الفقيه عن المعصوم نيابةً مطلقة، وروايته لها تكشف عن اعتقاده بمضمونها، والتزامه بمفادها، فقد قال - في مقدمة كتابه الكافي مخاطباً من طلب منه تأليف هذا الكتاب قائلاً - :

> وقلت إنّك تحبّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلّم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به، بالآثار الصحيحة عن الصادقين، والسنن القائمة التي عليها العمل .. [إلى أن قال:] وقد يسّر الله - وله الحمد - تأليف ما سألت .. [إلى آخر كلامه].[١]

---

١. مقدّمة الكافي ١: ٨-٩.

أمّا الروايات التي رواها الكليني في كتابه ممّا يدلّ على ولاية الفقيه في عصر الغيبة فهي كثيرة منها :

١ - مقبولة عمر بن حنظلة [1] : وقد جاء فيها :

سألتُ أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث .. [إلى أن يقول:] قلت: فكيف يصنعان؟ قال عليه السلام: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا؛ فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله» . [2]

وعبارة : «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» واضحة في نصب الفقيه للحكم مطلقاً، وهو شامل للقضاء وغيره، وكون المورد في خصوص القضاء، لا يخصّص الوارد فيبقى النصّ على ظاهر العموم. وبما أنّ الكليني أشار في مقدمة كتابه إلى التزامه بصحّة ما رواه في كتابه نظريّا وعمليا - كما صرّح به في النصّ الآنف الذكر - فروايته هذه المقبولة تعني التزامه بمضمونها في الفتوى والعمل.

٢ - ما رواه الكليني بإسناده :

عن أبي البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء ... » الحديث. [3]

دلّت الرواية على أنّ العلماء هم الذين يتحمّلون مسؤوليّة الأنبياء بعدهم، وأنّهم هم الذين يقومون بالدور الذي يقوم به الأنبياء، ومن أهمّ أدوار الأنبياء ومسؤولياتهم :

١. وسوف يأتي الحديث عنها بالتفصيل.

٢. أصول الكافي ١ : ٦٧، الطبعة الرابعة، باب اختلاف الحديث، الحديث رقم: ١٠.

٣. نفس المصدر : ٣٢.

هي القيادة السياسية - كما سبق أن وضّحنا ذلك، وأشرنا إلى الآيات القرآنية التي تدلّ على ذلك بوضوح - .

٣- ما رواه الكليني - أيضاً - بإسناده :

عن أبي عبد الله، عن آبائه، عن رسول الله (ﷺ)، أنّه قال : « لا خير في العيش إلا لرجلين : عالم مُطاع، أو مستمع واع ».[١]

دلّت الرواية على أنّ العالِم الذي لا يُطاع لا خير في عيشه، فالخير في العيش في أن يُطاع العالم، وهو معنى كونه أميراً ووليّاً على الناس، وتدلّ مناسبات الحكم والموضوع هنا على أنّ المراد بـ«العالم» : العالم بما يجب طاعته، ويحرم معصيته، وهو: الأحكام الإلهية، فيكون المراد به : «الفقيه في الدين»، وإنّما دلّت المناسبات على ذلك، لأنّ المناسب للطاعة هو: العلم بموضوع الطاعة، وأمّا العلم بغير ذلك؛ فلا يناسب كونه مطاعاً.

٤- ما رواه الكليني - أيضاً - بإسناده :

عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : « إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة، وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله، وثلم في الإسلام ثلمة لا يسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة لأهلها ».[٢]

وكون الفقهاء «حصوناً للإسلام» : كناية عن تطبيقهم لأحكام الإسلام وتنفيذها بين الناس، وذلك لا يكون إلّا بأن يكونوا أصحاب سلطة وولاية تمكّنهم من ذلك.

---

١. نفس المصدر : ٣٣.

٢. نفس المصدر : ٣٨، باب فقد العلماء، الحديث: ٣.

٥- ما رواه - أيضاً - بإسناده :

عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): « الفقهاء أمناء الرسل؛ ما لم يدخلوا في الدنيا»، قيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟ قال: « اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم».[1]

فكون الفقهاء «أمناء الرسل» : يعني أنّهم الثقات الذين يعتمد عليهم الأنبياء في تحقيق أهدافهم وتنفيذ مقاصدهم، وأهمّها إجراء العدل وتطبيقه بين الناس؛ كما قال سبحانه: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾، فإذا كان هذا منزلة الفقهاء لدى الأنبياء؛ كان من لوازم ذلك: أن يقوم الفقهاء بدور الأنبياء بعدهم في تطبيق شريعة الله، وقيادة الناس في طريق تحقيق أهداف الأنبياء الكبرى.

هذه النصوص التي يرويها الكليني - وقد أكّد صحّتها وقيام العمل بها - تفيد بمجموعها اعتقاد الكليني بنظرية «ولاية الفقيه»، فقد اشتملت هذه الروايات على التصريح بأنّ الفقهاء «حكّام على الناس»، وأنّهم «ورثة الانبياء»، وأنّهم «أمناء الرسل»، وأنّهم «حصون الإسلام»، وأنّهم «مطاعون»، وذلك لا يعني شيئاً غير كونهم «ولاة للأمر» و«خلفاء» لرسول الله (صلى الله عليه وآله) في قيادة الناس وإدارة شؤونهم.

٦- هذا بالاضافة إلى: ما صحّت روايته عن الكليني، من التوقيع المعروف عن صاحب الزمان (عليه السلام) ، والذي جاء فيه التصريح بمرجعيّة الفقهاء، وأنّهم حجّة على الناس، فقد روى الشيخ الطوسي بإسناده الصحيح عن الكليني :

عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الأمر، وفيه :

---

١. نفس المصدر : ٤٦، باب المستأكل بعلمه، الحديث: ٥.

«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله».

فإنّ رواية الكليني لهذا التوقيع تدلّ دلالة قاطعة على اعتقاده بصحّة مضمونه، فإنّ هذا التوقيع يدور أمره بين حالين - لا ثالث لهما - :

١ - فإمّا أن يكون الكليني قد احتمل فيه الكذب ورواه.

٢ - وإمّا أن لا يكون قد احتمل فيه الكذب.

والفرض الأوّل غير محتمل، لأنّ التوقيع يشتمل على أمر خطير جدّاً، وهو: حجية الفقيه، ومرجعيّته العامّة نيابةً عن المعصوم، فرواية مثل هذا الأمر الخطير عن رجل لا يوثق به غير محتملة عادة، وخاصّة عن مثل الكليني الذي عُرف بدقّته في أمر الرواية ورواتها، فيتعيّن الاحتمال الآخر، وهو: اعتقاد الكليني بصحّة مضمون التوقيع.

ومهما يكن من أمر فإنّ مجموع ما رواه الكليني في الكافي وغيره يدلّ دلالة واضحة على إيمان الكليني بحجيّة الفقيه، وولايته ولاية عامة في زمن غيبة المعصوم نيابة عنه.

■ (٢): **محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه** رحمه الله :

المعروف بـ«**الصدوق**» (المتوفى سنة ٣٨١هـ).

روى الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الرازي في كتابه: «كمال الدين وتمام النعمة» قال :

حدّثنا محمّد بن محمّد بن عصام الكليني رحمه الله قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري رضي الله عنه أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك من أمر المنكرين لي .. [إلى أن قال

صلوات الله عليه :] وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله ».[١]

ودلالة هذا التوقيع على «ولاية الفقيه» واضحة، فإنّ كون الفقهاء - وهم رواة أحاديثهم - حجّة على الناس بالنيابة عنهم؛ تعني: نيابة الفقهاء عنهم في كلّ ما هم حجّة على الناس فيه، ومن جملة ذلك: قيادة المجتمع، وإمارة الناس.

هذا وقد أكد الصدوق أنه إنّما ألّف كتابه هذا بأمر من الإمام صاحب الزمان، إذ قال - في بيانه لسبب تأليفه للكتاب - أنّه التقى بنيسابور بالشيخ نجم الدين أبي سعيد محمّد بن الحسن بن محمّد بن أحمد بن الصلّت القمي. قال الشيخ الصدوق:

فبينا هو يحدثني ذات يوم : إذ ذكر لي عن رجل قد لقيه ببخارى من كبار الفلاسفة والمنطقين كلاماً في القائم عليه السلام قد حيّره وشكّكه في أمره؛ لطول غيبته، وانقطاع أخباره، فذكرت له فصولاً في إثبات كونه عليه السلام، ورويت له أخباراً في غيبته عن النبي والأئمة عليهم السلام سكنت إليها نفسه، وزال بها عن قلبه ما كان دخل عليه من الشك والارتياب، وسألني أن أصنّف في هذا المعنى كتاباً.

ثمّ قال الصدوق:

فبينا أنا ذات ليلة أفكّر فيما خلّفت ورائي من أهل وولد وإخوان ونعمة : إذ غلبني النوم، فرأيت كأنّي بمكّة أطوف حول بيت الله الحرام، وأنا في الشوط السابع عند الحجر الأسود، أستلمه وأقبّله، وأقول: «أمانتي أدّيتها، وميثاقي تعاهدته، لتشهد لي بالموافاة» فأرى مولانا القائم صاحب الزمان صلوات الله عليه واقفاً بباب الكعبة، فأدنو

١. كمال الدين وتمام النعمة: ٤٤٠، ط. الاعلمي، بيروت.

منه على شغل قلب، وتقسّم فكر، فعلم ما في نفسي بتفرّسه في وجهي، فسلّمت عليه فردّ عليّ السلام، ثمّ قال لي: «لِمَ لا تصنّف كتاباً في الغيبة حتّى تكفى ما قد همّك؟».

ثمّ قال الشيخ الصدوق:

ثمّ مضى صلوات الله عليه، فانتبهت فزعاً إلى الدّعاء والبكاء والبث والشكوى إلى طلوع الفجر، فلمّا أصبحت ابتدأت بتأليف هذا الكتاب ممتثلاً لأمر وليّ الله وحجّته». [١]

وإذا كان الصدوق يرى أنّ تأليفه لهذا الكتاب إنّما هو امتثال لأمر وليّ الله وحجّته؛ فهذا يعني أنّه يرى صحّة التوقيع الذي رواه إسحاق بن يعقوب عن صاحب الزمان، وإلّا فلو لم تقم عنده الحجّة على صحة صدور هذا التوقيع عن صاحب الزمان عليه السلام؛ لم يجز له أن يرى نفسه ممتثلاً لأمر صاحب الزمان سلام الله عليه في روايته لهذا التوقيع عنه عليه السلام. وممّا يؤكّد اعتقاد الصدوق بصحّة هذا التوقيع، وبما اشتمل عليه من كون الفقهاء حجّة على الناس بالنيابة عن صاحب الزمان - وهو ما نقصده بولاية الفقيه بأوسع مداليلها - : قول الصدوق ضمن احتجاجه على الزيديّة في هذا الكتاب:

فإن قيل: فكيف التمسّك به [أي: بصاحب الزمان] ولا نهتدي إلى مكانه، ولا يقدر أحد على إتيانه؟ قيل له: نتمسّك بالإقرار بكونه، وإمامته، وبالنجباء الأخيار والفضلاء الأبرار القائلين بإمامته، المثبتين لولادته، وولايته، المصدّقين للنبيّ والأئمة عليهم السلام في النصّ عليه باسمه ونسبه من أبرار شيعته، العالمين بالكتاب والسنّة، العارفين بوحدانيّة الله تعالى ذكره، النافين عنه شبه المحدّثين، المحرّمين للقياس، المسلمين لما يصحّ وروده عن النبيّ والأئمة عليهم السلام. [٢]

---

١. نفس المصدر: ١٥-١٦.

٢. نفس المصدر: ٨٦.

فإنّ كلامه هذا صريح في وجوب التمسّك بالعلماء والفقهاء، الأخيار من شيعة آل محمّد عند غيبة الإمام المعصوم عليه السلام بمثل التمسّك بالإمام المعصوم عليه السلام عند حضوره.

● **وأمّا مرحلة الفقه التفريعي:**

فأهم رجالها:

■ **(٣): الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان رحمه الله:**

المعروف بـ«المفيد» (٣٣٦ - ٤١٣ هـ).

وهو أكبر زعماء الشيعة في أوائل الغيبة الكبرى. قال في كتاب الجهاد من المقنعة:

> فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمّة الهدى من آل محمّد عليهم السلام، ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان.

إلى أن قال:

> وللفقهاء من شيعة آل محمّد (صلى الله عليه وآله) أن يجمعوا بإخوانهم في الصلوات الخمس، وصلوات: الأعياد، والاستسقاء، والخسوف، والكسوف - إذا تمكّنوا من ذلك، وأمنوا فيه من معرّة أهل الفساد - ، ولهم أن يقضوا بينهم بالحقّ، ويصلحوا بين المختلفين في الدعاوى وعند عدم البينات، ويفعلوا جميع ما جعل إلى القضاة في الإسلام لأنّ الأئمّة عليهم السلام قد فوّضوا إليهم ذلك عند تمكّنهم، بما ثبت عنهم فيه من الأخبار، وصحّ به النقل عند أهل المعرفة والآثار.

إلى أن يقول:

ومن تأمّر على الناس من أهل الحقّ - بتمكين ظالم له، وكان أميراً من قبله في ظاهر الحال - فإنّما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر، الذي سوّغه ذلك، وأذن له فيه دون المتغلّب من أهل الضلال.

ثمّ قال:

ومن لم يصلح للولاية على الناس - لجهله بالأحكام أو عجز عن القيام بما يسند إليه من أمور الناس - فلا يحلّ له التعرّض لذلك والتكلّف له، فإنّ تكلّفه فهو عاص غير مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر الذي إليه الولاية.[١]

تفيد هذه النصوص - وخاصّة النصّ الأخير منها - بشكل واضح على اعتقاد المفيد والتزامه بنظرية «ولاية الفقيه» التي تعني كون الفقهاء العدول منصوبين من قبل صاحب الأمر في زمن الغيبة الكبرى لإدارة شؤون الناس، والقيام بما يلزم القيام به من قِبل صاحب الأمر عليه السلام من: القضاء، وإقامة الحدود، وإقامة الشعائر الدينية، والإمارة على الناس، وإدارة أمورهم، والقيام بشؤونهم. ففي النصّ الاخير خاصّة نجد المفيد يؤكّد على قضيتين أساسيتين تتقوّم بهما نظرية ولاية الفقيه:

١- أنّ من تأمّر على الناس من أهل الحقّ فإنّما ينوب في إمارته تلك عن صاحب الأمر عليه السلام الذي سوّغه ذلك، وهذا تصريح واضح بأنّ صاحب الأمر قد سوّغ لمن اجتمعت فيه الشرائط من شيعته أن يتصدّى للإمارة والقيادة السياسية في عهد الغيبة الكبرى.

٢- أنّ من الشرط في من يتولّى أمور الناس أن يكون عالماً بالأحكام، قديراً على تنفيذها، متمكّناً من القيام بشؤون الناس وإدارة المجتمع، وهذا تصريح -

---

١. المقنعة، من سلسلة الينابيع الفقهية ٩: ١٤-١٦، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، بيروت.

أيضاً - بأنّ الذي سوّغ له صاحب الأمر القيام بإدارة المجتمع والتصدّي للقيادة السياسية: ليس عامة الناس، ولا كلّ من يقدر على إدارة شؤون الناس، بل خصوص «العالم بالأحكام، القادر على إدارة شؤون الناس وفقاً لشريعة الله»، وهذه عبارة أخرى عن: «ولاية الفقيه الكفوء».

والنصوص التي سبقت هذا النصّ جميعاً تصبّ في هذا المجرى وتؤكّد الولاية العامّة للفقيه نيابة عن المعصوم، في كلّ ما ينبغي للمعصوم أن يقوم به عند حضوره بين الناس.

ثمّ إنّ الموقع البارز الذي كان يحتلّه المفيد بين الشيعة في عصره - حتّى قال عنه تلميذه الشيخ الطوسي رحمه الله: «انتهت إليه رياسة الإمامية في وقته»[١]، وقال النجاشي تلميذه الآخر: «شيخنا وأستاذنا رضي الله عنه، فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية، والثقة والعلم»[٢] - ، وكونه أكبر زعيم يحتلّ الصدارة بين علماء الإمامية في أوائل الغيبة الكبرى: يعطي لرأيه هذا قيمة تزيد على قيمة النظرية العلمية التي يذهب إليها فقيه آخر في ظروف أخرى. فإنّ التزامه بهذه النظرية وهو في موقعه الخاص وظرفه الزمني هذا ليدلّ دلالة لا يمكن تجاهلها على أنّ الحالة التي أعدّت لها القيادة الإلهية - المتمثّلة في صاحب الأمر وجهاز النيابة الخاصة عنه في عصر الغيبة الصغرى - قاعدتها الشعبية المتمثّلة في اتّباع أهل البيت عليهم السلام لكي تدخل بها عصر الغيبة الكبرى هي حالة الاعتقاد بالولاية النائبة المتمثّلة في الفقيه العادل الكفوء، وأنّ القيادة الإلهية لم تترك الأمّة سائبة مهملة، وهي تدخل في أشدّ عصورها وأعقدها بسبب غيبة القائد الإلهي عنها غيبة طويلة لا يعرف أمدها، من دون أن تحدّد لها القيادة المركزية التي ترجع إليها وتطيعها وتنقاد إلى أوامرها وتوجيهاتها.

---

١. الفهرست: ١٥٧.

٢. رجال النجاشي، ذيل ترجمته.

هذا بالإضافة إلى أنّ الشيخ المفيد قد روى التوقيع المرويّ عن صاحب الأمر في من يرجع إليه في عصر الغيبة الكبرى، وقد جاء فيه :

« وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله » .

فإنّ الشيخ الطوسي - وهو أحد رواة هذا الحديث - يروي الحديث عن جماعة منهم: المفيد، والشيخ المفيد كالكليني لا يحتمل في حقّه أن يكون قد روى هذه الرواية الخطيرة في مضمونها وهو يشكّ في صحّة صدورها عن المعصوم عليه السلام .

■ (٤): محمّد بن الحسن الطوسي رحمه الله :

شيخ الطائفة وزعيمها الأوحد، (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ).

قال في كتاب الجهاد من «النهاية»:

فإمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى، أو من نصبه لإقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال.

إلى أن قال:

ومن استخلفه ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود؛ جاز له أن يقيمها عليهم - مع الكمال - ، ويعتقد أنّه إنّما يفعل ذلك بإذن سلطان الحق، لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته، وتمكينه من ذلك؛ ما لم يتعدّ الحقّ، وما هو مشروع في شريعة الإسلام.

إلى أن قال :

وأمّا الحكم بين الناس، والقضاء بين المختلفين؛ فلا يجوز أيضاً إلّا لمن أذن له سلطان الحقّ في ذلك، وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم.

إلى أن قال :

ويجوز لفقهاء أهل الحقّ أن يجمعوا بالناس الصلوات كلّها، وصلاة الجمعة، والعيدين، ويخطبون الخطبتين، ويصلّون بهم صلاة الكسوف - ما لم يخافوا في ذلك ضرراً - ، فإن خافوا في ذلك الضرر؛ لم يجز لهم التعرّض لذلك على حال. ومن تولّى ولاية من قبل ظالم في إقامة حدّ، أو تنفيذ حكم؛ فليعتقد أنّه متولّ لذلك من جهة سلطان الحقّ، وليقم به على ما تقتضيه شريعة الإيمان.[١]

تدلّ هذه النصوص - فيما يخصّ موضوع بحثنا - على النقاط التالية :

١ - أنّ إقامة الحدود لا تجوز إلّا للإمام المنصوب من قبل الله، أو من نصبه، أو أذن له بذلك.

٢ - أنّ الإمام المعصوم - وهو سلطان الحقّ - أذِن لمن لم يتعدّ الشرع والحقّ (إذا كان كاملاً) أن يقيمها متى استطاع.

٣ - أنّ الإمام المعصوم أذِن لمن يقدر على إقامة حدّ أو تنفيذ حكم أن يتولّى ذلك - وإن كان ذلك تحت ولاية الظالم - ، وهذا يدلّ على جواز التصدّي المباشر للولاية العامّة التي بها يتمكّن صاحبها من إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام كلّها بالطريق الأَولى. لكنّ هذه الولاية مشروطة - طبعاً - بأن يقوم بها الوليّ على ما تقتضيه شريعة الإيمان.

٤ - أنّ الإمام المعصوم فوّض إلى فقهاء الشيعة القيام بسائر ما هو من مختصّات الإمام كالقضاء، وإقامة الجمعات، والعيدين، وما إلى ذلك من الشعائر الدينية التي ينبغي للإمام أن يتولّى إقامتها بين المسلمين.

---

١. النهاية، الينابيع الفقهية ٩: ٥٦-٥٧.

والشيخ الطوسي؛ وإن لم يفصّل - في النصوص التي حكيناها عنه - الشروط التي ينبغي توفّرها فيمن يتصدّى للولاية من قِبل الإمام المعصوم، لكنّ النتيجة التي يستخلصها المتأمّل في عبارته هي أنّ القدر المتيقن ممّن أُذن له بالولاية العامّة من قبل المعصوم عليه السلام في عصر الغيبة هو الفقيه العادل المتمكّن من تنفيذ أحكام الله تعالى، والقادر على القيام بمقتضيات الولاية العامّة وفق ما تقتضيه شريعة الإيمان - حسب تعبير الشيخ الطوسي رحمه الله - فثبوت الولاية العامّة للفقيه - عند التمكّن - هو القدر المتيقّن من المأذون به، و«الإذن» هنا لا يعني: الإباحة، بمعنى: جواز الفعل والترك، بل «الإذن» هنا بمعنى: ثبوت الصلاحيّة والأهليّة، فإذا ثبتت صلاحيّة الفقيه شرعاً للقيام بأمر الولاية العامّة؛ وجب عليه ذلك - ما لم يكن معذوراً لمرض أو عجز أو ما شابه ذلك - ، لأنّ إقامة حكم الله، وتنفيذ شريعته؛ ليس أمراً يجوز فيه الفعل والترك، بل هي أهمّ الواجبات الشرعية، وبها تقام الفرائض الأخرى.

■ (٥): الفقيه الكبير الشيخ تقي الدين أبي الصلاح الحلبي رحمه الله (٣٤٧-٤٤٧ هـ):

قال في كتابه «الكافي» - في فصل تنفيذ الأحكام - :

تنفيذ الأحكام الشرعية والحكم بمقتضى التعبّد فيها من فروض الأئمّة عليهم السلام المختصّة بهم دون من عداهم ممّن لم يؤهّلوه لذلك، فإن تعذّر تنفيذها بهم عليهم السلام، وبالمأهول لها من قبلهم - لأحد الأسباب - لم يجز لغير شيعتهم تولّي ذلك، ولا التحاكم إليه، ولا التوصّل بحكمه إلى الحقّ، ولا تقليده الحكم مع الاختيار، ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب عن الإمام في الحكم من شيعته وهي: العلم بالحقّ في الحكم المردود إليه، والتمكّن من إمضائه على وجهه، واجتماع العقل والرأي، وسعة

الحلم، والبصيرة بالوضع، وظهور العدالة، والورع، والتديّن بالحكم، والقوّة على القيام به ووضعه مواضعه.

إلى أن قال:

فمتى تكاملت هذه الشروط فقد أُذن له في تقلّد الحكم، وإن كان مقلّده ظالماً متغلّباً، وعليه - متى عرض ذلك - أن يتولّاه؛ لكون هذه الولاية أمراً بمعروف، ونهياً عن منكر، تعيّن فرضها بالتعريض للولاية عليه؛ وإن كان في الظاهر من قبل المتغلّب، فهو نائب عن وليّ الأمر عليه السلام في الحكم، ومأهول له لثبوت الإذن منه ومن آبائه عليهم السلام لمن كان بصفته في ذلك، ولا يحلّ له القعود عنه. وإن لم يقلّد من هذه حاله، النظر بين الناس، فهو في الحقيقة مأهول لذلك بإذن ولاة الأمر، وإخوانه في الدين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه، والتمكين من أنفسهم لحدّ أو تأديب تعيّن عليهم، لا يحلّ لهم الرغبة عنه، ولا الخروج عن حكمه.[١]

وقد دلّ هذا النصّ بوضوح على أنّ ثبوت «ولاية القضاء» للفقيه الجامع للشرائط إنّما هو باعتباره جزءً من «الولاية العامّة» الثابتة له بالنيابة عن المعصوم فقد تضمّنت العبارة الأخيرة: وجوب حمل حقوق الأموال إليه، والتمكين له في الحدود والتأديبات، والاستدلال لذلك بكونه: «أمراً بمعروف، ونهياً عن منكر»، مما يدلّ على عموم نيابة الفقيه عن المعصوم في كلّ ما يحيا ويقوم به المعروف، ويموت به المنكر، بل الولاية العامّة أشدّ دخلاً في إقامة المعروف وإزالة المنكر من مجرّد «ولاية القضاء».

وممّا يؤكد أنّ «الولاية» هنا لا تنحصر - في رأي الفقيه الحلبي - بخصوص القضاء، بل إنّما جاء التعرّض لولاية القضاء بوصفها جزءً من الولاية العامّة الثابتة للفقهاء،

---

١. الكافي، المطبوع ضمن سلسلة الينابيع الفقهية ١١: ٥٣.

ولكونها الفرصة المتاحة التي يتمكّن فيها الفقهاء من القيام بالبعض الميسور من واجب «الولاية العامّة» بين الناس: قوله في نهاية هذا الفصل من كتابه «الكافي في الفقه»:

> وليعلم أنّ الحكم بين الناس رتبة عظيمة، ومنزلة جليلة، ورئاسة نبويّة، وخلافة إماميّة، لم يبق في أعصارنا هذه وما قبلها بأعصار من رئاسات الدين غيرها .. [إلى أن قال:] فليتق الله من عرض لذلك، فلا يتقلّده إلّا بعد الثقة من نفسه بالقيام بما جعل إليه، وإذا علم من نفسه تكامل الشروط، فعرض للحكم؛ وجب عليه تكلّفه، لكونه أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، فإذا تقلّده فليصمد للنظر في مصالح المسلمين، وما عاد بنظام الملّة، وقوّى الحق، وليجتهد في إحياء السنن، وإماتة البدع، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإبطال ما يتمكّن منه من أحكام الجور، وإنفاذ ما استطاعه من الحقّ.[١]

فالفقيه الحلبي إنّما ينظر إلى القضاء باعتباره الفرصة العملية الوحيدة التي بقيت للفقهاء؛ لكي يقوموا من خلالها بواجبهم الكبير في تطبيق حكم الله في الأرض، وإقامة العدل، ولهذا فيجب عليهم - حسب النصّ أعلاه - أن يصمدوا من خلال هذه الفرصة للنظر في مصالح المسلمين، وما عاد بنظام الملّة والدين، وأن يجتهدوا في إحياء السنن، وإماتة البدع، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

إذن فمسؤولية الفقهاء الأولى هي: إقامة نظام الدين، والنظر في مصالح المسلمين، وإحياء السنن، وإقامة النظام الالهي بشكل عام، وإنّ ولايتهم في القضاء إنّما هي جزء من ولايتهم العامّة، التي تعني: تطبيق الأحكام الإلهية - جميعها - على الناس أجمعين، ضمن ما تتاح لهم من ظروف، وقدرات، وإمكانيات، ودعم جماهيري، وحماية بشريّة كافية.

---

١. نفس المصدر ٥ : ١٠٧.

ومما يؤكّد – أيضاً – ما ذكرناه : ما صرّح به الفقيه الحلبي في كتاب الزكاة، إذ قال:

> يجب على كلّ من تعيّن عليه فرض زكاة، أو فطرة، أو خمس، أو أنفال؛ أن يخرج ما وجب عليه من ذلك إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبله سبحانه، أو إلى من ينصبه لقبض ذلك من شيعته، ليضعه مواضعه، فإن تعذّر فإلى الفقيه المأمون.

يدلّ هذا التصريح على مرجعيّة الفقيه في الأموال العامّة أيضاً، بالاضافة إلى صلاحياته الأخرى التي نصّ عليها الحلبي في ما ذكرناه من النصوص.

ومن الواضح أنّ مرجعيّة الفقيه في الأموال العامّة فرع من مرجعيّته العامّة التي تشمل: القضاء، والحدود، والأحكام، وذلك لا يعني سوى الولاية العامّة للفقيه في كلّ ما ينبغي للحاكم الإسلامي أن يتصدّى له ويقوم به في عصر الغيبة الكبرى.

إذن فنصوص كتاب الكافي في الفقه، للفقيه الكبير أبي الصلاح الحلبي تدلّ دلالة واضحة على نظريته في مرجعيّة الفقيه، وولايته العامّة في عصر الغيبة الكبرى نيابة عن المعصوم عليه السلام .

■ (٦): الشيخ الفقيه أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي رحمه الله:

المعروف بـ «سلّار» (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ).

قال في باب الأمر بالمعروف والجهاد من كتابه «المراسم العلويّة» :

> ولا ينكر منكراً بنكر، ولا يأمر بمعروف إلّا بمعروف، فأمّا القتل والجراح في الإنكار؛ فإلى السلطان، أو من يأمره السلطان، فإن تعذّر فقد فوّضوا عليهم السلام إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس؛ بعد أن لا يتعدّوا واجباً، ولا يتعدّوا حدّاً، وأمروا عامّة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك؛ ما استقاموا على الطريقة ولم يحيدوا .. [إلى أن

قال:] ومن تولّى من قبل ظالم وكان قصده إقامة الحقّ، واضطرّ إلى التولّي؛ فليعتمد تنفيذ الحقّ ما استطاع.[١]

نلاحظ في هذا النصّ ما يلي:

١- أنّ تفويض إقامة الحدود والأحكام بين الناس إلى الفقهاء قد أُرسل في عبارة الديلمي إرسال المسلّمات، مما يؤكّد أنّ نيابة الفقهاء عن المعصومين في إقامة الحدود والأحكام كان في الأزمنة القريبة من عصر الحضور أمراً مسلّماً بين الشيعة، لا يرتاب فيه مرتاب، وقد لاحظنا هذه المسلميّة واضحة في عبارة المفيد والطوسي والحلبي، إذ أكّد كلّ منهم على أن من تتوفّر له فرصة إقامة الحدود والأحكام؛ لزمه إقامتها - إن كان عالماً بها، قادراً على تنفيذها طبقاً لشريعة الله - ، وأنّه إنّما يفعل ذلك بإذن من السلطان الأصل - وهو الإمام المعصوم - وبالنيابة عنه.

٢- أنّ إقامة الحدود والأحكام لا تعني سوى إدارة المجتمع وفقاً لشريعة الله، والولاية على ذلك هي «الولاية العامّة» التي نقصدها في البحث عن «ولاية الفقيه»، فإنّ دائرة الحدود والأحكام تشمل كلّ الدوائر التي تتقوّم بها إدارة المجتمع، كالمصالح العامّة، والأموال، والقضاء، والأحوال الشخصيّة وغيرها.

٣- نصّ الديلمي على أنّ الأئمة عليهم السلام أمروا شيعتهم بمعاونة الفقهاء في أداء مهمّتهم الكبرى في إقامة الحدود والأحكام، وهذا يعني أنّ الأئمّة لم يقتصروا في مسألة الحكم على بيان ما يجب على الفقهاء تحمّله من المسؤوليات السياسية والاجتماعية التي تتطلّبها الولاية العامّة على الناس، بل أكّدوا - إلى جانب

١. المراسم العلوية من سلسلة الينابيع الفقهية ٩: ٦٧.

ذلك - على المسؤولية التي تتحمّلها الأمّة في هذا المضمار، من وجوب وقوفها إلى جانب الفقهاء، وتقديمها الدعم التامّ لهم، والحماية الكاملة التي تمكّنهم من القيام بدورهم القيادي في سبيل إقامة حكم الله في الأرض.

ولعلّ هناك نصوصاً عن الأئمّة فقدت فيما فقد من تراث أهل البيت عليهم السلام كانت أشدّ صراحة ممّا وصلتنا من النصوص في هذا المضمار، يشير إليها الديلمي حين أكّد قائلاً:

وأمروا عامّة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك.

■ **(٧): الفقيه الكبير أبو منصور محمّد بن إدريس العجلي الحلّي رحمه الله (٥٥٨ - ٥٩٨ هـ):**

قال في كتاب الحدود من كتابه «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى»:

فصل: في تنفيذ الأحكام وما يتعلق بذلك ممن له إقامة الحدود والآداب:

المقصود في الأحكام المتعبّد بها: تنفيذها، وصحّة التنفيذ يفتقر إلى معرفة من يصحّ حكمه ويمضي تنفيذه، فإذا ثبت ذلك فتنفيذ الأحكام الشرعية والحكم بمقتضى التعبّد فيها من فروض الأئمّة عليهم السلام المختصّة بهم دون من عداهم ممّن لم يؤهّلوا لذلك، فإن تعذّر تنفيذها بهم عليهم السلام، وبالمأهول لها من قِبلهم - لأحد الأسباب -؛ لم يجز لغير شيعتهم المنصوبين لذلك من قِبلهم عليهم السلام تولّي ذلك، ولا التحاكم إليه، ولا التوصّل بحكمه إلى الحقّ، ولا تقليده الحكم - مع الاختيار -، ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب من الإمام عليه السلام في الحكم من شيعته، وهي: العلم بالحقّ في الحكم المردود إليه، والتمكّن من إمضائه على وجهه، والعقل، والرأي، والجزم، والتحصيل، وسعة الحلم، والبصيرة بالوضع، والتواتر بالفتيا، والقيام بها، وظهور العدالة، والتديّن بالحكم، والقوّة على القيام به ووضعه مواضعه .. [إلى أن قال:] واعتبرنا القوّة وصدق العزيمة في تنفيذ الأحكام: من حيث كان الضعف مانعاً من

تنفيذ الحكم على موجبه، ومقصّراً بصاحبه عن القيام بالحقّ؛ لصعوبته، وعظيم المشقّة في تحمّله. فمتى تكاملت هذه الشروط فقد أُذن له في تقليد الحكم؛ وإن كان مقلّده ظالماً متغلّباً. وعليه – متى عرض لذلك – أن يتولّاه، لكون هذه الولاية أمراً بمعروف، ونهياً عن منكر، تعيّن فرضهما – بالتعريض للولاية – عليه، وهو وإن كان في الظاهر من قبل المتغلّب؛ فهو في الحقيقة نائب عن وليّ الأمر عليه السلام في الحكم، ومأهول له لثبوت الإذن منه ومن آبائه عليهم السلام لمن كان بصفته في ذلك، فلا يحلّ له القعود عنه. وإن لم يقلّد من هذه حاله النظر بين الناس؛ فهو في الحقيقة مأهول لذلك من قبل ولاة الأمر عليهم السلام، وإخوانه في الدين مأمورون بالتحاكم، وحمل حقوق الأموال إليه، والتمكين من أنفسهم لحدّ أو تأديب تعيّن عليهم، لا يحلّ لهم الرغبة عنه، ولا الخروج عن حكمه. وأهل الباطل محجوجون بوجود من هذه صفته، ومكلّفون بالرجوع إليه؛ وإن جهلوا حقّه، لتمكّنهم من العلم به لكون ذلك حكم الله سبحانه الذي تعبّد بقبوله وحظر خلافه. ولا يحلّ له – مع الاختيار وحصول الأمن من معرّة أهل الباطل – الامتناع من ذلك.[1]

والعبارة واضحة الدلالة في القول بثبوت الولاية السياسية للفقيه العادل الكفوء في عصر الغيبة، في أهمّ عناصرها وهي: القضاء، وتنفيذ الأحكام والحدود، والأموال العامّة، ومن ذلك تثبت للفقيه سائر صلاحيّات الولاية العامّة؛ لعدم الفصل عرفاً وعقلاً – أي: لوجود التلازم العرفي والعقلي بينها – ، ولعدم القول بالفصل الكاشف عن التلازم الشرعي بين هذه الصلاحيّات وسائر صلاحيّات الولاية العامة.

بل إنّ ولاية القضاء – وحدها – تلازم الولاية السياسية العامّة؛ لعدم إمكان الفصل بينهما، ولكونهما متلازمين عقلاً وعادة، لأنّ ولاية القضاء، وتنفيذ الأحكام

---

١. الينابيع الفقهية ٢٣ : ٢٩٧ - ٢٩٩.

الشرعية بين المتخاصمين : هي أعلى مصاديق الولاية العامّة، فمع ثبوتها تثبت سائر أجزائها بالأولويّة، ولأنّ تنفيذ العدالة وتنفيذ الحكم بين المتخاصمين لا يمكن عادة - بل عقلاً - من غير قوّة يتمتّع بها الحاكم تمكّنه من ذلك، ولوجه أهمّ من كلّ ما ذكرناه، وهو: أنّ الولاية أمر بسيط في ذاته، فإذا ثبتت للفقيه في القضاء؛ ثبتت في غيره لبساطتها، وعدم إمكان التجزئة في أبعاضها - كما سوف نوضّح ذلك في الأبحاث المقبلة عند الحديث عن أدلّة ولاية الفقيه - .

ثانياً: مرحلة المتأخّرين

وسوف نعنى هنا بالبحث عن ولاية الفقيه في كلام الفقهاء المتأخرين، ويقصد بهم: مرحلة العلّامة الحلّي ومن بعده من الفقهاء إلى العصر الأخير. فإنّ العلّامة الحلّي يُعتبر منعطفاً كبيراً في تاريخ الفكر الشيعي عامّة، وفي الفقه الشيعي خاصّة، فقد أصبح هذا الإمام الكبير نهايةً لمرحلة عُبّر عنها بـ«مرحلة القدامى» أو «المتقدّمين»، وبدايةً لمرحلة جديدة عُبّر عنها بـ«مرحلة المتأخّرين».

ومن هنا فسوف نبدأ في عرضنا لولاية الفقيه في كلام المتأخّرين بالعلّامة الحلّي.

■ (٨): الإمام الأوحد والعلامة الكبرى الحسن بن يوسف بن المطهّر رحمه الله :

المعروف بـ«العلامة الحلّي» (٦٤٧- ٧٢٦هـ).

وقبل أن نعرض لكلامه: نؤكّد أنّ «الولاية» التي نبحث عنها تعني - كما أكّدنا أكثر من مرّة - : «صلاحيات الحاكم والقائد السياسي»، تلك التي لابدّ منها في القيادة السياسية لأيّ مجتمع، سواءً كان دينياً أو غير ديني، غير أنّ الفارق الأساس بين الحكومة الدينية الإسلامية وبين غيرها : أنّ الحكومة الإسلامية إنّما تطبّق القوانين التي

جاء بها الإسلام، والتي يستنبطها الفقيه من المصادر الإسلامية الأولى ـ وهي: الكتاب والسنّة - .

وبناءً على هذا : فلو وجدنا في فتوى الفقيه أنّ صلاحيات القيادة والإمارة - وهي: القضاء، وإقامة الحدود والأحكام، وتولّي إدارة المصالح العامة - : لا يقوم بها إلّا الفقيه العادل الكفوء؛ كان ذلك يعني: أنّ الفقيه هو الذي يقوم مقام الإمام المعصوم في «الولاية العامّة»، وهذا هو المقصود بالبحث من «ولاية الفقيه».

يقول العلّامة الحلّي في «إرشاد الأذهان» :

ولا تقام الحدود إلّا بإذنه [أي: الإمام]، ويجوز إقامتها على المملوك، قيل: وعلى الولد والزوجة. وللفقيه الجامع لشرائط الإفتاء - وهي: العدالة، والمعرفة بالأحكام الشرعية عن أدلّتها التفصيلية - إقامتها، والحكم بين الناس بمذهب أهل الحقّ، ويجب على الناس مساعدته على ذلك، والترافع إليه، والمؤثر لغيره ظالم. ولا يحلّ الحكم والإفتاء لغير الجامع للشرائط، ولا يكفيه فتوى العلماء، ولا تقليد المتقدّمين، فإنّ الميّت لا يحلّ تقليده، وإن كان مجتهداً.[1]

وقال في كتاب الزكاة من «القواعد» :

ويستحبّ دفعها [أي: الزكاة] إلى الفقيه المأمون حال الغيبة ..

ثمّ قال :

- إذا تلفت الزكاة بعد قبض الساعي أو الإمام أو الفقيه؛ لم يضمن المالك، وتبرأ ذمّته حين القبض.[2]

---

١. ارشاد الاذهان من الينابيع الفقهية ٣١ : ٢٠٠.

٢. كتاب الزكاة من قواعد الاحكام، من الينابيع الفقهية ٥ : ٤٢٨-٤٢٩.

وقال في فصل الجهاد والأمر بالمعروف من كتاب «القواعد»:

وأمّا إقامة الحدود: فإنّها إلى الإمام خاصّة، أو: من يأذن له، ولفقهاء الشيعة في حال الغيبة ذلك [إلى أن قال:] وللفقهاء: الحكم بين الناس - مع الأمن من الظالمين -، وقسمة الزكاة والأخماس، والإفتاء - بشرط استجماعهم لصفات المفتي -.[١]

وقال في فصل الأمر بالمعروف من كتاب «تبصرة المتعلمين»:

وينكر أوّلاً بالقلب، ثمّ باللسان، ثمّ اليد، ولو افتقر إلى الجراح لم يفعله إلّا بإذن الإمام. والحدود لا يقيمها إلا بأمره، ويجوز للرجل إقامة الحدّ على عبده وولده وزوجته - إذا أمن الضرر -، وللفقهاء إقامتها حال الغيبة مع الأمن، ويجب على الناس مساعدتهم، ولهم الفتوى، والحكم بين الناس - مع الشرائط المبيحة للفتيا -.[٢]

لقد تبيّن من النصوص أعلاه رأي العلّامة الحلّي بثبوت صلاحيات الإمارة والقيادة كلّها للفقيه، من: إقامة الحدود، إلى القضاء، ثمّ تولّي شؤون الأموال العامّة كالزكاة والخمس، وهذه - كما ذكرنا - هي أهمّ صلاحيات الإمارة والقيادة السياسية في الفقه الإسلامي.

■ **(٩): الفقيه الأعظم محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي رحمه الله:**

المعروف بـ«فخر المحققين» (٦٨٢-٧٧١هـ).

قال في كتاب القضاء من «إيضاح الفوائد»:

---

١. الينابيع الفقهية ٩: ٢٦٨.

٢. المصدر نفسه ٣١: ١٨٨.

«القضاء» ولاية الحكم شرعاً - لمن له الفتوى - بجزئيّات القوانين الشرعية، على أشخاص معيّنة بشريّة، متعلّقة بإثبات الحقوق واستيفائها للمستحق، ومبدؤها: الرئاسة العامّة في أمور الدنيا والدين، وغايته: قطع المنازعات.[1]

وواضح من هذا الكلام أنه يرى «الولاية العامّة» للفقيه، لأنّه - بعد أن صرّح بأنّ القضاء عبارة عن: «ولاية الحكم شرعاً»، وأنّها ثابتة «لمن له الفتوى» - صرّح بأنّها متفرّعة عن «الولاية العامّة» الثابتة للفقيه؛ بقوله: «ومبدؤها الرئاسة العامّة في أمور الدنيا والدين». هذا، مع ما أشرنا إليه سلفاً من أنّ ثبوت «ولاية القضاء» يلازم ثبوت سائر أجزاء «الولاية العامّة»؛ لبساطة أمر الولاية وللأولوية.

■ (١٠): **الفقيه الكبير الإمام الشهيد محمّد بن مكّي العاملي** رحمه الله:

المعروف بـ«**الشهيد الأوّل**» (المستشهد سنة ٧٨٦هـ).

قال في كتاب الحسبة من «الدروس الشرعية»:

والحدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه - ولو عموماً -، فيجوز في حال الغيبة للفقيه - الموصوف بما يأتي في القضاء -: إقامتها مع المكنة، ويجب على العامّة تقويته، ومنع المتغلّب عليه مع الإمكان، ويجب عليه الإفتاء مع الأمن، وعلى العامّة المصير إليه، والترافع في الأحكام، فيعصي مؤثر المخالف ويفسق، ولا يكفي في الحكم والإفتاء: التقليد.[2]

وقال في كتاب القضاء من «الدروس الشرعية»:

---

١. ايضاح القواعد: ٢٩٣٤ط. المطبعة العلمية بقم، ١٣٨٩هـ.

٢. الدروس الشرعية: ١٦٥ط. حجرية، انتشارات صادقي - قم.

وفي غيبة الإمام ينفذ قضاء الفقيه الجامع للشرايط، ويجب الترافع إليه، وحكمه حكم المنصوب من قبل الإمام خصوصاً.[١]

وقال في كتاب الزكاة:

ويجب دفعها إلى الإمام أو نائبه – مع الطلب – ، وإلّا استحبّ، وفي الغيبة إلى الفقيه المأمون، وخصوصاً الأموال الظاهرة، وأوجب المفيد والحلبي حملها إلى الإمام، فنائبه، فالفقيه ابتداءً.[٢]

وحكى صاحب الجواهر عن الشهيد الأوّل أنّه قال:

قيل: وكذا يجب دفعها [أي: الزكاة] إلى الفقيه في الغيبة لو طلبها بنفسه، أو وكيله؛ لأنه نائب للإمام كالساعي، بل أقوى منه، لنيابته عنه في جميع ما كان للإمام، والساعي وكيل للإمام عليه السلام في عمل مخصوص.[٣]

وهكذا يبدو للمتأمّل في عبائر الشهيد الأوّل ذهابه إلى ثبوت «الولاية العامّة» للفقيه؛ من خلال: ما يظهر من آرائه التي صرّح بها حول: «صلاحيّة الفقيه لإقامة الحدود والتعزيرات»، و«ثبوت ولاية القضاء له»، و«وجوب دفع الزكاة إليه في عصر الغيبة مع الطلب»، وخاصة تصريحه بـ«كون الفقيه نائباً عامّاً للإمام» بقوله: «والحدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه – ولو عموماً – ». بالإضافة إلى: ما حكاه عنه صاحب الجواهر من نقل القول المتضمّن للاستدلال على «كون الفقيه أولى وأقوى من الساعي في دفع الزكاة له – بكونه نائباً عن الإمام في جميع ما كان للإمام – ». وعدم مناقشة

---

١. نفس المصدر.

٢. المصدر نفسه: ٦٤.

٣. جواهر الكلام ٥: ٦٦٩، كتاب الزكاة، ط. مؤسسة المرتضى – لبنان.

الشهيد لهذا الاستدلال يكشف عن قبوله بالكبرى، أي: كبرى «نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم نيابة عامّة في جميع ما كان للإمام عليه السلام» .

■ (١١): الفقيه الكبير المقداد السيوري رحمه الله (المتوفى ٨٢٨هـ) :

قال في كتابه «التنقيح الرائع» :

«القضاء» لغةً: الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ ، واصطلاحاً: ولاية الحكم شرعاً – لمن له الفتوى – بجزئيّات القوانين الشرعية على أشخاص معيّنة بشريّة، متعلّقة بإثبات الحقوق واستيفائها للآدميين منها، ومبدؤه : الإمامة العامّة، وغايته : قطع المنازعات.[١]

والكلام في دلالة هذه العبارة كالكلام في عبارة فخر المحقّقين لما بينهما من التشابه، فإنّ التصريح بأنّ «ولاية القضاء» الثابتة للفقيه مبدؤها «الإمامة العامّة» يعني: القول بثبوت «الإمامة العامّة للفقيه»، وكون «ولاية القضاء» ثابتة له فرع لثبوت «الإمامة العامّة» له.

■ (١٢): الإمام الفقيه الشيخ الأكبر نور الدين أبو الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي العاملي رحمه الله:

المعروف بـ«المحقّق الثاني» (توفي سنة ٩٤٠هـ).

وقد تبنّى نظرية «ولاية الفقيه» على المستوى النظري، وكان أوّل من مارس هذه الولاية على المستوى العملي، فإنّه أوّل من مارس ولاية الفقيه على مستوى تولّي السلطة العامّة في عصر الغيبة الكبرى، بعد أن أذعن لذلك الإمبراطور الإيراني: الشاه

---

١. التنقيح الرائع: ٤ / ٢٣٠ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي – قم.

طهماسب الصفوي، فأعلن للناس عامّة أنّ شيخ الإسلام الكركي هو الحقيق بالسلطة العامّة، وهو صاحب الولاية والأمر بالنيابة عن صاحب الزمان سلام الله عليه، وأنـه ـ أي: الشاه طهماسب - إنما يمارس السلطة وإدارة البلاد بإذن من شيخ الإسلام الكركي وتفويض منه، قال الشيخ يوسف البحراني - في كتابه لؤلؤة البحرين نقلاً عن الإمـام الشهيد زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني - :

الإمام المحقّق، نادرة الزمان، ويتيمة الأوان، الشيخ نور الدين علـيّ بـن عبـد العـالي الكركي العاملي قدّس سرّه، وكان معاصراً للشيخ عليّ بن عبد العالي الميسي .. [إلى أن قال:] وكان من علماء دولة الشاه طهماسب الـصفوي، جعـل أمـور المملكـة بيـده، وكتب رقماً إلى جميع الممالك بامتثال ما يأمر به الشيخ المزبور، وأنّ أصل الملك إنّما هـو له، لأنّه نائب الإمام عليه السلام، فكان الشيخ يكتب إلى جميع البلدان كتباً بدستور العمـل في الخراج، وما ينبغي تدبيره في أمور الرعيّة.

وقال السيد نعمة الله الجزائري في كتابه «شرح عوالي اللئالي» :

الشيخ عليّ بن عبد العالي عطّر الله مرقده لمّا قدم إصفهان وقـزوين في عـصر الـسلطان العادل شاه طهماسب أنار الله برهانه مكّنه من الملك والسلطان، وقـال لـه: أنـت أحـقّ بالملك، لأنّك النائب عن الإمام، وإنّما أكون من عمّالك، أقـوم بـأوامرك ونواهيـك، ورأيت للشيخ أحكاماً ورسائل إلى الممالك الشاهية، إلى عمّالها أهـل الاختيـار فيهـا، تتضمّن قوانين العدل، وكيفيّة سلوك العـمال مـع الرعيّـة في أخـذ الخـراج وكمّيتـه ومقدار مدّته.

وقد نصّ الشاه طهماسب الصفوي في مرسومه الملكي الذي أصدره لولاته وعمّاله على أنّ الشيخ الكركي المذكور ينوب عن صاحب الزمان، وأنّ الولاة كافّة إنّما يتّبعونه ويمتثلون أوامره ونواهيه، وأنّ بيده الأمر في كافّة البلاد التي تحكمهـا الإمبراطوريـة

الصفوية. وقد نقل الميرزا عبد الله الأفندي في كتابه الكبير «رياض العلماء» نصّ هذا المرسوم الملكي بتفصيله، وهو بالفارسية، ننقل بعض المقاطع منها مترجمة إلى العربية:

خاتم المجتهدين، وارث علوم سيّد المرسلين، حارس دين أمير المؤمنين، قبلة الأتقياء المخلصين، قدوة العلماء الراسخين، حجّة الإسلام والمسلمين، هادي الخلايق إلى الطريق المبين، ناصب أعلام الشرع المتين، متبوع أعاظم الولاة في الأوان، مقتدى كافّة أهل الزمان، مبيّن الحلال والحرام، نائب الإمام عليه السلام [إلى أن قال:] لقد قرّرنا أنّ السادات العظام، والأكابر والأشراف الفخام، والأمراء، والوزراء، وسائر أركان الدولة العالية الصفات: يتّخذون المؤمى إليه [الشيخ الكركي] مقتدى وقائداً لأنفسهم، ينقادون إليه، ويطيعونه في كلّ الأمور، يأتمرون بكلّ ما يأمر به، وينتهون عن كلّ ما ينهى عنه، وكلّ من يعزله الشيخ من المتصدّين للأمور الشرعية في الممالك المحروسة والعساكر المنصورة فهو معزول، ومن ينصبه الشيخ فهو منصوب، لا حاجة في نصب المزبورين أو عزلهم إلى أيّ سند غير ذلك، ولا ينصب من عزله الشيخ إلّا إذا نصبه الشيخ ذو المناقب العالية ... [إلى آخر ما في المرسوم الملكي].[1]

ونقل في «روضات الجنّات» - عند ترجمته للشيخ الكركي - مرسوماً ملكياً آخر للشاه طهماسب، فقال:

وفي بعض المواضع المعتبرة أنّ السلطان شاه طهماسب الأوّل أنار الله برهانه كتب بخطه الشريف في جملة ما كتبه في ترقية هذا المولى المنيف - ننقل النصّ بترجمته العربية -:

بسم الله الرحمن الرحيم، بما أنّ مؤدّى الكلام الحقّ، الصادر عن الإمام الصادق عليه السلام أن: «انظروا إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا

١. رياض العلماء ٣: ٤٥٦، مطبعة الخيام - قم، سنة ١٤٠١هـ.

فمن لم يقبل منه، فإنّما بحكم الله استخفّ، وعلينا ردّ، وهو رادّ على الله، وهو على حدّ الشرك»، فما هو اللايح الواضح أنّ مخالفة حكم المجتهدين اللذين هم حفظة شرع سيّد المرسلين تتّحد مع الشرك في الدرجة، فكلّ من خالف خاتم المجتهدين، وارث علوم المرسلين، نائب الأئمّة المعصومين، لا زال كاسمه عليّاً عالياً، ولم يكن بصدد متابعته فهو بغير شائبة وشكّ: ملعون ومردود ومطرود عن هذه العتبة المحروسة بحفظ الملائكة، وسوف تناله السياسات العظيمة، والتأديبات البليغة، ويؤخذ بها أخذاً شديداً، كتبه طهماسب بن الشاه إسماعيل الصفوي الموسوي.[١]

والذي يبدو واضحاً من المراسيم الملكية التي أصدرها الشاه طهماسب الصفوي بشأن «الولاية العامّة» لفقيه عصره الشيخ الكركي، أنّ ثبوت الولاية العامّة للفقيه كان من الأمور المسلمة الواضحة في عرف أتباع أهل البيت في ذلك العصر، فجاء التصريح به في المراسيم الملكية مرسلاً إرسال المسلّمات. ولم يسمع في ذلك العصر ولا بعده في العصور المقاربة لذلك العصر أيّ اعتراض على مضمون هذا المرسوم الملكي، وما جاء فيه من التصريح بولاية الفقيه العامة، مما يؤكّد كون النظرية - آنذاك - ممّا تسالم عليه الفقهاء السابقون، وأذعن له العرف المتشرّعي للشيعة الإمامية حتّى ذلك العصر.

■ (١٣): الإمام الفقيه الشهيد زين الدين الجبعي العاملي رحمه الله:

المعروف بـ«الشهيد الثاني» (المستشهد سنة ٩٦٥ هـ).

قال في كتاب الجهاد من «الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية»:

---

١. روضات الجنات ٤: ٣٦٣ ـ ٣٦٢، ط. اسماعيليان - قم، سنة ١٣٩١هـ.

يجوز للفقهاء حال الغيبة إقامة الحدود – مع الأمن من الضرر على أنفسهم وغيرهم من المؤمنين – ، وكذا يجوز لهم: الحكم بين الناس، وإثبات الحقوق بالبيّنة واليمين وغيرهما، مع اتّصافهم بصفات المفتي، وهي: الإيمان، والعدالة، ومعرفة الأحكام الشرعية الفرعية بالدليل التفصيلي، والقدرة على ردّ الفروع من الأحكام إلى الأصول والقواعد الكلية التي هي أدلّة الأحكام .. [إلى أن قال:] ويجب على الناس الترافع إليهم في ما يحتاجون إليه من الأحكام، فيعصي مؤثر المخالف ويفسق، ويجب عليهم – أيضاً – ذلك مع الأمن، ويأثم الرادّ عليهم؛ لأنه كالرادّ على نبيّهم(ص) وأئمّتهم عليهم الصلاة والسلام وعلى الله تعالى، وهو على حدّ الكفر بالله – على ما ورد في الخبر – . وقد فهم من تجويز ذلك للفقهاء المستدلّين: عدم جوازه لغيرهم من المقلّدين، وبهذا المفهوم صرّح المصنّف وغيره، قاطعين به من غير نقل خلاف في ذلك، سواءً قلّد حيّاً أو ميّتاً.[١]

ولا حاجة هنا لأن نعيد ما أسلفناه سابقاً من التلازم بين «ولاية القضاء» و«إجراء الحدود» من جهة، و«الولاية العامّة» من جهة أخرى، لكنّ الذي نلفت إليه النظر في عبارة الشهيد الثاني – هنا –: تأكيده على اختصاص جواز القضاء وإجراء الحدود بالفقهاء المستدلّين، والنفي القاطع لهذا الجواز عن غيرهم، بل ونسبة ذلك إلى سائر الفقهاء، ودعوى عدم الخلاف في ذلك بينهم. وسوف نبيّن في محلّه من البحث أنّ «عدم جواز التصدّي لولاية الأمر لغير الفقيه» – مع «ضرورة وجود المتصدّي لها إجمالاً» – : يكفي في تعيّن وجوب تحمّلها على الفقيه، وثبوت استحقاقه لصلاحيّاتها التي لا تتمّ الولاية – عقلاً وشرعاً – من دونها.

---

١. الروضة البهية ٢: ٤١٧، ط. دار العالم الإسلامي – بيروت.

■ (١٤): الفقيه الورع المحقّق المقدّس المولى أحمد الأردبيلي رحمه الله (المتوفى سنة ٩٩٣ هـ):

قال في كتاب القضاء من كتابه «مجمع الفائدة والبرهان» في ذيل الكلام عن «مقبولة عمر بن حنظلة»:

مقبولة عندهم، ومضمونها معمول به فتأمّل، وفيها أحكام كثيرة، وفوائد عظيمة، منها: تحريم التحاكم إليهم .. [أي إلى حكام الجور، إلى أن قال:] ومن كون الفقيه حاكماً: فُهم كونه نائباً مناب الإمام في جميع الأمور، ولعلّه به يشير قوله عليه السلام: وعلينا ردّ، فافهم.[١]

وقال في ذيل كلام الماتن:

وينعزل [أي: القاضي] بموت الإمام والمنوب عنه، قال: «اعلم أنّه [أي: الشهيد الثاني] قال في شرح الشرايع: قد يقدح القول بانعزال النائب بموت الإمام في ولاية الفقيه حال الغيبة، فإنّ الإمام[٢] الذي جعله قاضياً وحاكماً قد مات، فجرى في حكمه ذلك الخلاف المذكور، إلّا أنّ الأصحاب مطبقون على استمرار تلك الولاية، فإنّها ليست كالتولية الخاصّة، بل حكمٌ بمضمون ذلك، فإعلامه بكونه من أهل الولاية على ذلك: كإعلامه بكون العدل مقبول الشهادة، وذي اليد مقبول الخبر، وغير ذلك، وفيه بحث.

هذا النصّ ينقله المقدّس الأردبيلي عن الشهيد الثاني، وهو يتضمّن دعوى إطباق الأصحاب على استمرار ولاية الفقيه في عصر الغيبة، كما يتضمّن إشكالاً حول هذا الاستمرار مبنيّاً على أنّ المنصوب ينعزل بموت الناصب، فأجاب عنه الشهيد بأنّ

---

١. كتاب القضاء من مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ١٠، ط. مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤١٤هـ.

٢. وهو الإمام الصادق مثلا حسب مقبولة عمر بن حنظلة.

النصب - هنا - ليس نصباً شخصياً جزئياً؛ لينقطع بموت الناصب، بل هو نصب كلّي، فهو في الحقيقة بيان لحكم عامّ، لا ينقطع بموت من جرى هذا البيان على لسانه من الأئمّة المعصومين. ثمّ إنّ المحقّق الأردبيلي أردف ما نقله عن الشهيد الثاني - وهو النصّ المذكور أعلاه - بالتعليق عليه قائلاً:

وأنت تعلم أنّه لا قدح فيه [أي: في استمرار ولاية الفقيه حال الغيبة] إذ الفقيه حال الغيبة ليس نائباً عن الأئمّة الذين ماتوا حال حياتهم؛ حتّى يلزم انعزاله بموتهم عليهم السلام، وهو ظاهر، بل عن صاحب الأمر عليه السلام، وإذنه معلوم بالإجماع أو لغيره، مثل أنّه لو لم يأذن يلزم الحرج والضيق، بل اختلال نظم النوع وهو ظاهر، أو الأخبار المتقدّمة، فإنّها تدلّ - بسوقها وظاهرها - على أنّ المقصود: أنّ كلّ من اتّصف بتلك الصفات؛ فهو منصوب من قِبلهم دائماً بإذنهم، لا أنّه منصوب من الواحد فقط في زمانه بإذنه حال حياته فقط، فإن لم يتمكّن من إذنه - بخصوصه - فذلك كاف، ولا يحتاج إلى النصب بخصوصه. على أنّه قد يقال: إنّما يحتاج إلى الإذن إذا كان حال الظهور والتمكّن من النصب بخصوصه - كما صرّحوا به - لا مطلقاً، فيكون الفقيه حال الغيبة حاكماً مستقلاً. نعم، ينبغي الاستفسار عن دليل كونه حاكماً على الإطلاق، وعن رجوع جميع ما يرجع إليه عليه السلام إليه - كما هو المقرّر عندهم - . فيمكن أن يقال: دليله الإجماع، أو لزوم اختلال نظم النوع، والحرج والضيق المنفيّين عقلاً ونقلاً.[1]

ولهذا النصّ أهمّية بالغة في بحثنا هذا، لكونه:

أوّلاً: صدر من فقيه عظيم يعدّ من أبرز فقهاء الإمامية المتأخّرين.

---

١. نفس المصدر: ٢٧-٢٨.

وثانياً : لتضمّنه التصريح بثبوت الولاية للفقيه بأوسع معانيها، فقد جاء في عبارته التصريح بكونه حاكماً على الإطلاق، وبرجوع جميع ما يرجع فيه إلى الإمام إليه.

وثالثاً : لتصريحه بإجماع الفقهاء على ذلك، بل وإرساله الإجماع - على القول بثبوت الولاية المطلقة العامّة للفقيه - إرسال المسلّمات، إذ قال: «كما هو المقرّر عندهم».

■ **(١٥): الإمام الفقيه الكبير شيخ الفقهاء في عصره الشيخ جعفر** رحمه الله:

المعروف بـ «**كاشف الغطاء**» (المتوفى سنة ١٢٢٨ هـ).

وهو من الفقهاء الكبار الذين مارسوا ولاية الفقيه السياسية عملاً، بالإضافة إلى تبنّيهم لها نظراً، فقد أجاز رحمه الله للملك فتح علي شاه القاجاري القيام بمسؤوليات الإدارة، وقيادة العسكر - كما سنرى في النصّ الذي صرّح فيه بذلك ضمن كتابه الكبير «كشف الغطاء» - . قال في كتاب الجهاد من هذا الكتاب - بعد تقسيمه للجهاد إلى خمسة أنواع، خامسها: جهاد الكفر، وهو الذي يُعبّر عنه اصطلاحاً بـ «الجهاد الابتدائي» - :

وتفترق الأربعة المتقدّمة عن الخامس بوجوه : أحدها: أنّه يشترط في الجهاد - بالمعنى الأخير، وهو: ما أريد به الجلب إلى الإسلام - : حضور الإمام، أو نائبه الخاص دون العامّ، ولا يشترط في الأقسام الأربعة المتقدّمة ذلك، فإنّ الحكم فيها أنّه إن حضر الإمام، ووسدّت له الوسادة؛ توقّف على قيامه أو قيام نائبه الخاصّ، وإن حضر ولم يتمكّن، أو كان غائباً، وقام مقامه النائب العامّ من المجتهدين - الأفضل فالأفضل - فهو أولى، وإن عجز المجتهدون عن القيام به؛ وجب على كلّ من له قابلية السياسة، وتدبير الحروب، وجمع العساكر - إذا توقف على ذلك القيام به - .[١]

وقال في موضع آخر:

---

١. كشف الغطاء ١: ٣٨٢، ط حجرية.

المبحث الثاني عشر: في بيان ما يحتاج إلى رئيس مُطاع، وعسكر وأشياع، وما لا يحتاج إلى ذلك .. [إلى أن قال:] وهذا القسم يستدعي حصول الإذن من الواحد الأحد، إذ الأصل أن لا سلطان لأحد على أحد، فإنّ الخلق متساوون في العبودية .. [إلى أن قال:] فلا وجه لإصدار النواهي والأوامر إلّا من منصوب من المالك القاهر، ثمّ هذا القسم – وهو الداخل في اسم الجهاد – ينقسم على قسمين:

أحدهما .. [وهو الجهاد الابتدائي، قال فيه:] وهذا منصب الإمام، أو المنصوب الخاصّ منه، دون المنصوب العامّ.

الثاني: ما يتضمّن دفاعاً عن بيضة الإسلام، وقد أرادوا كسرها، واستيلاء كلمة الكفر وقوّتها، وضعف كلمة الإسلام .. [إلى أن قال:] ففي ذلك: إن وجد إمام حاضر؛ وجب عليه، ولم يجز التعرّض لهذا المنصب إلّا عن إذنه لمنصوب خاصّ؛ لخصوص الجهاد، أو مع مناصب أُخر من قضاء، أو إفتاء، أو إمامة، ونحو ذلك .. [إلى أن قال:] وإن لم يحضر الإمام – بأن كان غائباً، أو كان حاضراً ولم يُتمكّن من استيذانه – ؛ وجب على المجتهدين القيام بهذا الأمر، ويجب تقديم الأفضل، أو مأذونه في هذا المقام، ولا يجوز التعرّض في ذلك لغيرهم، ويجب طاعة الناس لهم، ومن خالفهم فقد خالف إمامه .. [إلى أن قال:] فقد أذنت – إن كنت من أهل الاجتهاد ومن القابلين للنيابة عن سادات الزمان، للسلطان ... فتحعلي شاه، في أخذ ما يتوقّف عليه تدبير العساكر والجنود ... [إلى آخر كلامه قدس سرّه].[1]

■ (١٦): الإمام الفقيه المجاهد السيد عليّ الطباطبائي رحمه الله:

المعروف بـ«صاحب الرياض» «المتوفى سنة ١٢٣١ هـ».

---

١. نفس المصدر: ٣٩٤.

قال في كتاب النكاح من كتابه الفقهي الكبير «رياض المسائل» - عند حديثه عن من له الولاية في تزويج البنت - :

ولا يزوّج الوصيّ - وكذا الحاكم - [أي: الإمام العادل]، أو منصوبه - خصوصاً، أو عموماً، ومنه: الفقيه الجامع لشرائط الفتوى - ، فلا يزوّج الصغيرين مطلقاً في المشهور، والبالغين فاسدي العقل مع وجود الجدّ والأب .. [إلى أن قال:] ويزوّجهما [أي: الحاكم، وهو من يشمل الفقيه الجامع لشرايط الفتوى] مع فقدهما مع الغبطة إجماعاً لأنّه وليّهما في المال فيتولّى نكاحهما، وللصحيح: «الذي بيده عقدة النكاح هو وليّ أمرها»، ولا قائل بالفرق، وللنبويّ: «السلطان وليّ من لا وليّ له»، ويلحق به نوّابه [أي نوّاب السلطان، وهو الإمام المعصوم] لعموم أدلّة النيابة، مضافاً إلى مسيس الحاجة إلى ولايته.[1]

وقال في كتاب القضاء من كتابه المذكور - عند تعريفه للقضاء شرعاً - :

وفي الشريعة - على ما عرّفه جماعة - : ولاية الحكم شرعاً لمن له أهليّة الفتوى بجزئيّات القوانين الشرعية، على أشخاص معيّنة من البريّة، بإثبات الحقوق واستيفائها للمستحقّ، ومبدؤه: الرياسة العامّة في أمور الدين والدنيا، وغايته: قطع المنازعة.[2]

وهذا التعريف سبق نقله عن العلّامة الحلي، وقد أشرنا إلى أنّ التصريح بكون المبدأ لولاية القضاء هو: «الرياسة العامّة»، يعني: كون «ولاية القضاء» من فروع «الولاية العامّة» الثابتة للفقيه، والتي تعني: الرياسة العامّة في أمور الدين والدنيا.

---

١. رياض المسائل: ٦: ٤٠٥، طبعة دار الهادي سنة ١٤١٢هـ.

٢. المصدر نفسه: ٩: ٢٣٣.

■ (١٧): **الفقيه الأوحد المحقّق المولى أحمد بن مهدي النراقي** ﷺ **(المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ):**

ولقد أفرد في كتابه «عوائد الأيّام» بحثاً مسهباً تناول فيه موضوع "ولاية الفقيه" وأثبتها بالأدلّة النقلية والعقلية، قال في كتابه «عوائد الأيّام» ما نصّه:

اعلم أنّ الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وهم سلاطين الأنام، وهم الملوك والولاة والحكّام، وبيدهم أزمّة الأمور .. [إلى أن قال:] والمقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكّام في زمن الغيبة، والنوّاب عن الأئمّة، وأنّ ولايتهم هل هي عامّة - فيما كانت الولاية فيه ثابتة لإمام الأصل - أو لا؟ وبالجملة: في أنّ ولايتهم في ما هي؟ .. [ثم قال:] ولنقدّم شطراً من الأخبار الواردة في حقّ العلماء الأبرار المعيّنة لمناصبهم ومراتبهم، ثمّ نستتبعه بما يستفاد منها كليّة، ثمّ نذكر بعد ذلك بعض هذه الموارد الكلّية.

ثم انطلق المحقّق النراقي يسرد الأحاديث الواردة في الدلالة على منزلة العلماء والفقهاء، وصلاحيّاتهم الشرعية، وقد عدّد منها تسعة عشر حديثاً، ورأى أنّها جميعاً تدلّ على كون الفقيه العادل وليّاً على الناس، وحاكماً وسلطاناً في زمن غيبة المعصوم، ثمّ بدأ يشرح مداليل تلك الروايات، وكيف يستنبط منها ثبوت الولاية العامّة للفقيه في زمن الغيبة، فقال:

المقام الثاني: في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار في أمور الناس، وما لهم فيه الولاية على سبيل الكلّية، فنقول - وبالله التوفيق -: إنّ كليّة ما للفقيه العادل تولّيه، وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: كلّ ما كان للنبيّ والإمام – الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام – فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلّا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما.

وثانيهما: أنّ كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولابدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه؛ إمّا عقلاً أو عادة (من جهة توقّف أمور العباد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به) أو شرعاً (من جهة ورود أمر به، أو إجماع، أو نفي ضرر، أو إضرار، أو عسر، أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورود إذن فيه من الشارع، ولم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة، ولا لغير معيّن – أي: واحد لا بعينه – بل علم لابدّية الإتيان به، والإذن فيه، ولم يُعلم المأمور به، ولا المأذون فيه)؛ فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه، والإتيان به.

أمّا الأوّل: فالدليل عليه ظاهر – بعد الإجماع، حيث نصّ به كثير من الأصحاب، بحيث يظهر منهم كونه من المسلّمات –: ما صرّحت به الأخبار المتقدّمة؛ من كونه وارث الأنبياء، وأمين الرسل، وخليفة الرسول، وحصن الإسلام، ومثل الأنبياء، وبمنزلتهم، والحاكم، والقاضي، والحجّة من قِبلهم، وأنّه المرجع في جميع الحوادث، وأنّ على يده مجاري الأمور والأحكام، وأنّه الكافل لأيتامهم الذين يراد بهم الرعيّة.

فإنّ من البديهيّات التي يفهمها كلّ عامّي وعالم ويحكم بها: أنّه إذا قال نبيّ لأحد عند مسافرته أو وفاته: فلان وارثي، ومثلي، وبمنزلتي، وخليفتي، وأميني، وحجّتي، والحاكم من قِبلي عليكم، والمرجع لكم في جميع حوادثكم، وبيده مجاري أموركم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيّتي: أنّ له كلّ ما كان لذلك النبيّ في أمور الرعيّة، وما يتعلّق بأمّته، بحيث لا يشكّ فيه أحد، ويتبادر منه ذلك.

كيف لا؟ مع أنّ أكثر النصوص الواردة في حقّ الأوصياء المعصومين، المستدلّ بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة، المتضمّنة لولاية جميع ما للنبيّ فيه الولاية؛ ليس

متضمّناً لأكثر من ذلك، سيّما بعد انضمام ما ورد في حقّهم: أنّهم خير خلق الله بعد الأئمة، وأفضل الناس بعد النبيّين، وفضلهم على الناس كفضل الله على كلّ شيء، وكفضل الرسول على أدنى الرعيّة. وإن أردت توضيح ذلك: فانظر إلى أنّه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية، وأراد المسافرة إلى ناحية أخرى، وقال في حقّ شخص بعض ما ذكر، فضلاً عن جميعه، فقال: فلان خليفتي، وبمنزلتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيّتي، والحاكم من جانبي، وحجّتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شكّ في أنّه له فعل كلّ ما كان للسلطان في أمور رعيّة تلك الناحية إلا ما استثناه؟ وما أظنّ أحداً يبقى له ريب في ذلك، ولا شكّ ولا شبهة. ولا يضرّ ضعف تلك الأخبار، بعد الانجبار بعمل الأصحاب، وانضمام بعضها إلى بعض، وورود أكثرها في الكتب المعتبرة.

وأمّا الثاني - وهو أنّ كلّ ما علم لابدّية الإتيان به (عقلاً أو شرعاً) ولم يعلم المأمور به فهو من وظائف الفقيه - : فيدلّ عليه بعد الإجماع أيضاً أمران:

أحدهما: أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ أمر كان كذلك لابدّ وأن ينصب الشارع الرؤوف الحكيم عليه والياً وقيّماً ومتولّياً، والمفروض عدم دليل على نصب معيّن أو واحد لا بعينه، أو جماعة غير الفقيه. أمّا الفقيه، فقد ورد في حقّه ما ورد من الأوصاف الجميلة، والمزايا الجليلة، وهي كافية في دلالتها على كونه منصوباً منه.

وثانيهما: أنّه بعد ثبوت جواز التولّي له، وعدم إمكان القول بأنّه يمكن أن لا يكون لهذا الأمر من يقوم به ولا متولّ له، نقول: إنّ كلّ من يمكن أن يكون وليّاً ومتولّياً لذلك الأمر، ويحتمل ثبوت الولاية له فيه، يدخل فيه الفقيه قطعاً، من المسلمين أو العدول أو الثقات، ولا عكس. وأيضاً: كلّ من يجوز أن يقال بولايته يتضمّن الفقيه، وليس القول بثبوت الولاية للفقيه متضمّناً لثبوت ولاية الغير، سيّما بعد كونه خير خلق الله بعد النبيّين، وأفضلهم، والأمين، والخليفة، والمرجع، وبيده الأمور. فيكون جواز

تولّيه وثبوت ولايته يقيناً، والباقون مشكوك فيهم، تنفى ولايتهم وجواز تصرفهم النافذ بالأصل المقطوع به. وكذا الوجوب الكفائي في ما يثبت الأمر به ووجوبه.

فإن قلت: هذا يتمّ في ما يثبت فيه الإذن والجواز، وأمّا في ما يجب كفاية فالأصل عدم الوجوب على الفقهاء. قلت: الوجوب الكفائي عليهم أيضاً مقطوع به، غاية الأمر أنه يشك في دخول غيرهم -- أيضاً -- تحت الأمر الكفائي وعدمه، والأصل ينفيه.[١]

وقد بلغ النراقي رحمه الله في ما نقلنا عنه من النصّ من التصريح والوضوح مبلغاً يغنينا عن أيّ تعليق، سوى أن نلفت النظر من جديد إلى ما ورد في كلامه من التأكيد على كون القول بثبوت الولاية العامّة للفقيه مجمعاً عليه بين علمائنا، بل كونه من المسلّمات.

■ (١٨): شيخ المحقّقين وإمام الفقهاء في عصره الشيخ محمّد حسن النجفي قدس سره:

المعروف بـ «صاحب الجواهر» (المتوفى سنة ١٢٦٦هـ).

قال في كتاب القضاء من كتابه الفقهي الكبير «جواهر الكلام» - في معرض استدلاله على كفاية العلم ببعض الأحكام ولو عن تقليد للتصدّي للقضاء - :

ونصب خصوص المجتهد في زمان الغيبة - للقضاء - بناءً على ظهور النصوص فيه؛ لا يقتضي عدم جواز نصب الغير. ويمكن بناء ذلك [أي: النصوص الواردة في نصب المجتهد] - بل لعلّه الظاهر - على: إرادة النصب العامّ في كلّ شيء، على وجه يكون له ما للإمام عليه السلام، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «فإنّي جعلته حاكماً»، أي: وليّاً متصرّفاً في القضاء وغيره من الولايات ونحوها، بل هو مقتضى قول صاحب الزمان روحي له الفداء: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم

---

١. عوائد الأيام: ٥٢٩-٥٣٩، العائدة: ٥٤، ط. مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١٧هـ.

حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»: ضرورة كون المراد منه أنّهم حجّتي عليكم في جميع ما أنا فيه حجّة الله عليكم إلا ما خرج.[١]

والعبارة صريحة، ليس في فتواه بثبوت الولاية العامّة للفقيه فحسب؛ بل في اعتقاده بظهور النصوص التي أشار إلى بعضها في ذلك - أيضاً - ، وقد أكّد رأيه هذا مع الاستظهار بدعوى الإجماع المحصّل عليه من الفقهاء، في موضع آخر من كتابه المذكور، إذ قال في كتاب الزكاة من كتابه :

إنّ مقتضى أدلّة حكومته [أي: الفقيه] - خصوصاً رواية النصب التي وردت عن صاحب الأمر عليه السلام وروحي له الفداء - : يصيّره من أولي الأمر الذين أوجب الله علينا طاعتهم. نعم، من المعلوم اختصاصه في كلّ ما له في الشرع مدخلية حكماً أو موضوعاً، ودعوى اختصاص ولايته بالأحكام الشرعية : يدفعها معلومية تولّيه كثيراً من الأمور التي لا ترجع للأحكام، كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين وغير ذلك ممّا هو محرّر في محلّه، ويمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء فإنّهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الإطلاق الذي ذكرناه، المؤيّد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشدّ من مسيسها في الأحكام الشرعية.[٢]

ويظهر من العبارة - أعلاه - أنّ صاحب الجواهر يعتقد بحكومة روايات نصب الفقيه على مثل آية ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمرِ مِنكُمْ﴾ فتوسّع من دائرة أولي الأمر لتشمل الفقيه. وبهذا يثبت وجوب طاعته - مطلقاً - بنحو ما ثبت من وجوب الطاعة للرسول وللأئمّة المعصومين عليهم السلام .

---

١. كتاب القضاء من جواهر الكلام ١٤ : ١٣، ط. دار المرتضى ودار المؤرخ - بيروت، سنة ١٤١٢هـ.

٢. كتاب الزكاة من جواهر الكلام ٥ : ٦٧٠، (الطبعة نفسها).

■ (١٩): شيخ الفقهاء وإمام المجتهدين الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ﵀:

المتوفى سنة ١٢٨١هـ.

قال في ما كتبه في كتاب القضاء والشهادات - بعد استعراضه للأدلة الدالة على نصب الفقيه للقضاء -:

> ثمّ إنّ الظاهر من الروايات المتقدّمة: نفوذ حكم الفقيه في جميع خصوصيّات الأحكام الشرعية، وفي موضوعاتها الخاصّة بالنسبة إلى ترتّب الأحكام عليها، لأنّ المتبادر عرفاً من لفظ «الحاكم» [أي: في قوله جعلته (أي الفقيه) عليكم حاكماً] هو: المتسلّط على الإطلاق، فهو نظير قول السلطان لأهل بلدة: جعلت فلاناً حاكماً عليكم، حيث يفهم منه تسلّطه على الرعيّة في جميع ما له دخل في أوامر السلطان جزئياً او كلياً. ويؤيّده العدول من لفظ «الحكم» إلى «الحاكم» - إذ جاء في الرواية: «فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» - مع أنّ الأنسب بالسياق حيث قال: «فارضوا به حكماً»، أن يقول: «فإنّي قد جعلته عليكم حكماً».

إلى أن قال:

> وأمّا التوقيع الرفيع [أي: ما ورد عن الإمام صاحب الأمر ﵇ من قوله: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم»]؛ فصدره؛ وإن كان مختصّاً بالأحكام الشرعية الكلّية من حيث تعلق حكم الرجوع إلى رواة الحديث، فدلّ على كون الرجوع إليه في ما لرواية الحديث مدخل فيه، إلّا أنّ قوله عجّل الله فرجه في التعليل: «إنّهم حجّتي عليكم»: يدلّ على وجوب العمل بجميع ما يلزمون ويحكمون، فكما أنّه لو حكم بكون شخص سارقاً بعلمه او بالبيّنة وجب قطع يده والحكم بفسقه، فكذلك إذا قال: اليوم عيد أو أوّل الشهر، أو قال: إنّ الشخص الفلاني حكمت بفسقه أو بعدالته.

وإن شئت تقريب الاستدلال بالتوقيع أو بالمقبولة بوجه أوضح فنقول: لا نزاع في نفوذ حكم الحاكم في الموضوعات الخاصّة إذا كانت محلاً للتخاصم، فحينئذ نقول: إنّ تعليل الإمام عليه السلام وجوب الرّضى بحكومته في الخصومات بجعله حاكماً على الإطلاق وحجّة كذلك، يدلّ على أنّ حكمه في الخصومات والوقائع من فروع حكومته المطلقة، وحجّيته العامة، فلا يختص بصورة التخاصم. وكذا الكلام في المشهورة، إذا حملنا «القاضي» فيها على المعنى اللغوي المرادف لفظ «الحاكم».[١]

وفي كتابه المعروف بـ«المكاسب» أكّد رأيه هذا، غير أنّه فصّل في معنى الولاية وأثبت «الولاية العامّة» للفقيه في عصر الغيبة، بمعنى: ولاية «الإذن في التصرّف»، لا ولاية «الاستقلال بالتصرّف»، وليس بين المعنيين فارق عمليّ كبير في ما نحن فيه من الولاية السياسية، فإنّ كلا النوعين من الولاية ينتهيان إلى نتيجة عملية واحدة - فيما نحن فيه ــ وهي: أنّ حقّ اتّخاذ القرار في المصير السياسي للأمّة، وفي مصالحها العامّة؛ ليس إلّا للفقيه العادل. قال رضوان الله عليه في مبحث ولاية الفقيه من كتابه «المكاسب»:

للفقيه الجامع للشرايط مناصب ثلاثة: أحدها: الإفتاء.. [إلى أن قال:] الثاني: الحكومة، فله الحكم بما يراه حقاً في المرافعات وغيرها في الجملة.. [إلى أن قال:] الثالث: ولاية التصرّف في الأموال والأنفس - وهو المقصود بالتفصيل هنا -،

فنقول: الولاية تتصور على وجهين:

الأوّل: استقلال الولي بالتصرّف - مع قطع النظر عن كون تصرّف غيره منوطاً بإذنه، أو غير منوط به -، ويرجع هذا إلى كون نظره سبباً في جواز تصرّفه.

---

١. كتاب القضاء والشهادات: ٤٧-٤٩، ط. مؤتمر الشيخ الأنصاري، سنة ١٤١٥هـ.

الثاني: عدم استقلال غيره بالتصرّف، وكون تصرّف الغير منوطاً بإذنه، وإن لم يكن هو مستقلّاً بالتصرّف، ومرجع هذا إلى كون نظره شرطاً في جواز تصرّف غيره، وبين موارد الوجهين: عموم من وجه.

ثمّ إذنه المعتبر في تصرّف الغير: إمّا أن يكون على وجه الاستنابة، كوكيل الحاكم، وإمّا أن يكون على وجه التفويض والتولية، كمتولّي الأوقاف من قِبل الحاكم، وإمّا أن يكون على وجه الرضا، كإذن الحاكم لغيره في الصلاة على ميّت لا وليّ له.

إذا عرفت هذا فنقول: مقتضى الأصل: عدم ثبوت الولاية لأحد بشيء من الوجوه المذكورة، خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين، بالأدلّة الأربعة ..

ثمّ بدأ باستعراض الأدلّة الأربعة على ذلك، إلى أن قال:

وبالجملة: فالمستفاد من الأدلّة الأربعة - بعد التتبّع والتأمّل - أنّ للإمام سلطنة مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى، وأنّ تصرّفهم نافذ على الرعيّة ماضٍ مطلقاً ..

[إلى أن قال:] وبالجملة: فلا يهمّنا التعرّض لذلك إنّما المهمّ التعرض لحكم ولاية الفقيه بأحد الوجهين المتقدّمين، فنقول: أمّا الولاية على الوجه الأوّل - أعني استقلاله في التصرّف - : فلم يثبت بعموم، عدا ما يتخيّل من أخبار واردة بشأن العلماء.

ثمّ بدأ باستعراض عشر روايات، ثمّ قال:

إلى غير ذلك ممّا يظفر به المتتبّع، لكنّ الإنصاف - بعد ملاحظة سياقها وصدرها وذيلها - يقتضي الجزم بأنّها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية، لا كونهم كالنبي والأئمّة عليهم السلام في كونهم أولى بالناس في أموالهم .. [إلى أن قال:] وبالجملة: فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام عليه السلام - إلّا ما خرج بالدليل - دونه خرط القتاد .. [ثمّ قال:] بقي الكلام في ولايته على الوجه الثاني -

أعني توقّف تصرّف الغير على إذنه فيما كان متوقّفاً على إذن الإمام – ، وحيث أنّ موارد التوقّف على إذن الإمام عليه السلام غير مضبوطة، فلابدّ من ذكر ما يكون كالضابط لها، فنقول:

كلّ معروف علم من الشارع إرادة وجوده في الخارج: إن علم كونه وظيفة شخص خاصّ (كنظر الأب في مال ولده الصغير)، أو صنف خاصّ (كالإفتاء، والقضاء)، أو كلّ من يقدر على القيام به (كالأمر بالمعروف)؛ فلا إشكال في شيء من ذلك. وإن لم يعلم، واحتمل كونه مشروطاً في وجوده، أو وجوبه بنظر الفقيه؛ وجب الرجوع إليه .. [إلى أن يقول:] وأمّا وجوب الرجوع إلى الفقيه في الأمور المذكورة: فيدلّ عليه – مضافاً إلى ما يستفاد من جعله حاكماً كما في «مقبولة عمر بن حنظلة» الظاهرة في كونه كسائر الحكّام المنصوبة في زمان النبي صلى الله عليه وآله والصّحابة في إلزام الناس بإرجاع الأمور المذكورة إليه، والانتهاء فيها إلى نظره، بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع في الأمور العامّة المطلوبة للسلطان إليه، وإلى ما تقدّم من قوله عليه السلام: مجاري الأمور بيد العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه – : التوقيع المرويّ في «إكمال الدين» و«كتاب الغيبة» واحتجاج الطبرسي الوارد في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب التي ذكر: أنّي سألت العمريّ أن يوصل لي إلى الصاحب عجل الله فرجه كتاباً فيه تلك المسائل التي أشكلت عليّ، فورد الجواب بخطه عليه آلاف الصلاة والسلام في أجوبتها: وفيها: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجة الله». فإنّ المراد بالحوادث ظاهراً: مطلق الأمور التي لابدّ من الرجوع فيها – عرفاً أو عقلاً أو شرعاً – إلى الرئيس، مثل النظر في أموال القاصرين بغيبة، أو موت، أو صغر، أو سفه.

أمّا تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه: منها: أنّ الظاهر: وكول نفس الحادثة إليه؛ ليباشر أمرها مباشرة أو استنابة، لا الرجوع في حكمها إليه. ومنها: التعليل بكونهم: «حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»، فإنّه إنّما يناسب الأمور التي يكون

المرجع هو الرأي والنظر، فكان هذا منصب ولاة الإمام من قبل نفسه، لا أنّه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام عليه السلام ، وإلّا كان المناسب أن يقول: «إنّهم حجج الله عليكم»، كما وصفهم في مقام آخر بأنّهم: «أمناء الله على الحلال والحرام». ومنها: أنّ وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء - الذي هو من بديهيات الإسلام - من السلف إلى الخلف، ممّا لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب، حتّى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف الرجوع في المصالح العامّة إلى رأي أحد ونظره، فإنّه يحتمل أن يكون الإمام قد وكّله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان.

والحاصل: أنّ الظاهر: أنّ لفظ «الحوادث» ليس مختصّاً بما اشتبه حكمه، ولا بالمنازعات. ثمّ إنّ النسبة بين مثل هذا التوقيع وبين العمومات الظاهرة في إذن الشارع في كلّ معروف لكلّ أحد، مثل قوله عليه السلام : «كل معروف صدقة»، وقوله عليه السلام : «عون الضعيف من أفضل الصدقة»، وأمثال ذلك؛ وإن كانت عموما من وجه، إلّا أنّ الظاهر: حكومة هذا التوقيع عليها، وكونها بمنزلة المفسّر الدالّ على وجوب الرجوع إلى الإمام أو نائبه في الأمور العامّة التي يفهم عرفاً دخولها تحت «الحوادث الواقعة»، وتحت عنوان «الأمر» في قوله ﴿أُوْلِي الأَمْرِ﴾. وعلى تسليم التنزّل عن ذلك: فالمرجع - بعد تعارض العمومين - إلى أصالة عدم مشروعية ذلك المعروف مع عدم وقوعه عن رأي وليّ الأمر. هذا، ولكنّ المسألة لا تخلو عن إشكال، وإن كان الحكم به مشهوريّاً. وعلى أيّ تقدير فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما دلّ عليه هذه الأدلّة هو: ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي يكون مشروعيّة إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية.[1]

---

١. المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥٤٥، فما بعدها، ط. المؤتمر، سنة ١٤١٥هـ.

هذا وقد تعمّدنا نقل جوانب من كلام الشيخ بالنصّ - رغم طوله - ليتّضح للباحث رأي الشيخ بدون غموض، فإنّ عبارته في كتاب القضاء تدلّ بالصراحة على ثبوت الولاية للفقيه بأوسع معانيها، أي أنّها تدلّ على أنّ كلّ صلاحيّات الحاكم والرئيس قد أثبتها الشارع للفقيه في عصر الغيبة، وعبارته في «المكاسب» تدلّ على نفس النظرية حذو النعل بالنعل، ولكنّ الذي أدّى إلى أن يشكّك بعض من لم يعط كلام الشيخ حقّه من التأمّل في نظرية الشيخ حول ولاية الفقيه - في كتابه «المكاسب» - هو ما قام به الشيخ في هذا الكتاب من التفصيل في معنى «الولاية، وذهابه إلى أنّ الدليل غير واف في ثبوت الولاية - بالمعنى الأوّل للفقيه - .

لكن من الواضح أنّ الولاية التي نبحث عنها - هنا - للفقيه لا حاجة في ثبوتها إلى إثبات الولاية «بالمعنى الأوّل» ا فقد وضّحنا في أوائل بحثنا في هذا الكتاب أنّ «الولاية» التي نبحث عن ثبوتها للفقيه هي الولاية التي يقول بها عرف العقلاء لكلّ صاحب سلطة في المجمع البشري، وهي أن تملأ إرادة ما فراغ الإرادة الناشيء من اختلاف الرأي في القضايا الاجتماعية، أو الناشيء من غياب الإرادة الصالحة للقرار، فيما لابدّ فيه من قرار، وهذا هو عين ما أثبته الشيخ الأنصاري للفقيه من «المعنى الثاني» للولاية، فقد صرّح الشيخ بأنّ هذا المعنى الثاني للولاية :

١- يشمل «الأمور العامّة التي يفهم عرفاً دخولها تحت «الحوادث الواقعة»، وتحت عنوان «الأمر» في قوله ﴿أُوْلِي الأَمْرِ﴾ » .
٢- وأنّه يشمل: «الأمور التي يكون مشروعيّة إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية» .
٣- وأنّه يشمل: «مطلق الأمور التي لابدّ من الرجوع فيها - عرفاً أو عقلاً أو شرعاً - إلى الرئيس».

٤- وأنّ « المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً : وجوب الرجوع في الأمور العامّة المطلوبة للسلطان إليه » .

٥- هذا بالإضافة إلى منصبي: «الإفتاء» و«القضاء» اللذين فرغ في بداية كلامه عن ثبوتها للفقيه.

فنظرية الشيخ الأنصاري في ثبوت الولاية للفقيه بمعناها المبحوث عنه - أي: صلاحيّات السلطة العرفية العقلائية بالإضافة إلى صلاحيّة الإفتاء والقضاء - واضحة من صريح كلامه من دون أيّ لبس، أو إبهام، أو غموض.

■ **(٢٠): الفقيه الكبير وأستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ محمّد حسين النائيني رحمه الله:**

المتوفى سنة ١٣٥٥هـ .

ويوافقه في الرأي: أستاذه الكبير المحقّق الآخوند الشيخ محمّد كاظم الخراساني (المتوفى سنة ١٣٢٩هـ)، بل المحقّق النائيني يعبّر - في ما سوف ننقل من رأيه فيما نحن فيه - عن رأي أستاذه، كما يعبّر عن رأيه ونظريّته، ويدلّ على ذلك ما نجده من تقريظ أستاذه للكتاب الذي ألّفه النائيني حول رفضه لنظرية السلطة الاستبدادية، إذ قال المحقّق الخراساني بشأن ما كتبه المحقّق النائيني :

> إنّ رسالة «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» - وهي من إفاضات صفوة الفقهاء والمجتهدين دامت إفاضاته - أجلّ وأرفع من كلّ مدح وإطراء، و - إن شاء الله - من خلال تعليمها وتعلّمها وتفهيمها : سيمكن إدراك أنّ أصول الحركة الدستورية قد استفيدت من الشريعة الحقّة ... [إلى آخر كلامه].

وعلى رغم أنّ المحقّق النائيني في كتابه «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» لم يكن بصدد البحث عن «ولاية الفقيه»، لأنّ الظروف السياسية والاجتماعية آنذاك لم تكن تسمح بتطبيق هذه النظرية، بل ولا عرضها والترويج لها؛ لأسباب يطول شرحها ولسنا الآن

بصدد بيانها، بل كان المحقّق النائيني – وقبله أستاذه المحقق الخراساني، ومن معهما من قادة الحركة الدستورية في إيران آنذاك – بصدد تقويض السلطة الاستبدادية، وإقرار نوع من الحكم يوفّر القدر الأكبر المستطاع من العدل، ويضمن حقوق الشعب، ويحول دون الظلم الشامل الذي كان يمارسه الحكّام المستبّدون بحقّ الناس، غير أنّه – بالرغم من ذلك كلّه – قد أشار إلى ولاية الفقيه (في كتابه هذا) كلّما سنحت المناسبة، وأتاحت له الفرصة، بالتلميح تارة، وبالتصريح أخرى، ولا يشكّ المتأمّل في كلامه في إيمانه بولاية الفقيه، كما يظهر من خلال كلماته التأكيد على أنّ الذي يضمن شرعية الممارسات السياسية والولاية على الناس إنّما هو إذن الفقيه، وإشرافه المباشر على الأمور.

وقد بدأ في كتابه – المسمّى بـ«تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» – بتوضيح معنى السلطة، والكيفيّة التي يمكن من خلالها ممارسة السلطة على الشعب، فقال:

أمّا كيفيّة استيلاء السلطان، وتصرّفه في البلاد – من حيث كونه تملّكاً أو ولاية؟ – فهي على نحوين – لا ثالث لهما –:

الأوّل: الاستيلاء على نحو التملّك: وهو أن يتعامل السلطان مع مملكته كما يتعامل المالكون مع أموالهم الشخصيّة .. [إلى أن قال:] وحيث يسود الهوى والتحكّم الشخصي في هذا النوع من السلطة، ويبدو نوعاً من الملك الشخصي لذا فإنّه يسمّى: استبداداً وتحكّماً واعتسافاً وتسلّطاً .. [إلى أن قال:]

الثاني: أن لا تقوم السلطة على المالكية، ولا القاهرية، ولا الفاعلية بما يشاء، ولا الحاكمية بما يريد، وإنّما على أساس إقامة تلك الوظايف والمصالح النوعيّة المطلوبة من السلطة، وأن تكون اختيارات الحاكم محدودة بحدود هذه الوظائف، ومشروطة بعدم تجاوز حدود الوظايف المقرّرة عليه.

وهذان النوعان من السلطة متضادّان، ولهما آثار ولوازم متباينة ومتناقضة.[١]

ثمّ إنّه يستطرد في بحثه، فيصف السلطة من النوع الأوّل بأنّها نوع من «الربوبيّة» و«الألوهية»، بخلاف السلطة من النوع الثاني، فإنّها ولاية وأمانة :

ولذا فهو كسائر الأمانات والولايات، مشروط بعدم التجاوز، ومقيّد بعدم التفريط[٢].. [إلى أن قال:] وبالجملة : فإنّ أساس النوع الأوّل من السلطنة مبنيّ على الاستعباد، واسترقاق الأمّة، وفرض التحكّم والأهواء ... كما أنّ النوع الثاني مبنيّ على أصل تحرير الأمّة من العبودية، ومشاركة أفراد الأمّة، ومساواتها مع شخص الوالي في جميع الشؤون، وتفرّع عن ذلك مسؤوليّة الوالي عمّا يقوم به[٣].. [إلى أن قال:] ومن أجل إقامة هذه السنّة المباركة ... نهض العلماء الربانيّون، والفقهاء الروحانيّون، ورؤساء المذهب الجعفري لتخليص رقاب المسلمين من ذلّ الاسترقاق، وإنقاذ حريّتهم المغتصبة، وحقوقهم المسلوبة، وتبعاً للسيرة المقدّسة، وطبقاً للمبدأ المقرّر : «ما لا يُدرك كلّه لا يُترك جلّه»؛ عملوا على تحويل السلطة الجائرة من النحو الأوّل - الذي تسبّب في كثير من الدمار، وجعل أصل الدولة الإسلامية مشرفاً على الانقراض - إلى النحو الثاني، الحاسم لأكثر مواد الفساد، والمانع لاستيلاء الكفّار على بلاد المسلمين.[٤]

ثمّ أكّد في موضع آخر قائلاً :

---

١. تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة (الترجمة العربية) : ١٠٠-١٠٧.

٢. المصدر السابق : ١٠٤.

٣. المصدر نفسه : ١٠٩.

٤. المصدر نفسه : ١١١.

وعلى هذا الأساس: فإنّ حقيقة السلطة هي: «الولاية» على أمر النظام، ولذا فإنّ نصب السلطان موقوف على أمر من المالك الحقيقي، والوليّ بالذات، الذي بيده أمر الولاية، يعطيها من يشاء.

ثمّ إنّ المحقق النائيني أكّد على أنّ الذي يضمن للسلطة أن تكون سلطة عادلة، ويحول دون انقلابها إلى مالكية مطلقة؛ هو: العصمة التي نشترطها نحن الإمامية في الإمام، ثمّ قال:

وغاية ما يمكن إيجاده، ونهاية ما يتصوّر اطّراده - كبديل بشري طبيعي عن تلك العصمة العاصمة حتّى مع مغصوبية المقام ـ هو: حلّ يكون بمثابة المجاز عن تلك الحقيقة، وظلّ تلك الصورة، ويتوقّف هذا الحلّ على أمرين:

١ - إيجاد دستور وافٍ بالتحديد المذكور، بحيث تميّز الوظايف التي يُلزم السلطان بإقامتها .. [إلى أن قال:]

٢ - إحكام المراقبة والمحاسبة، وإيكال هذه الوظيفة إلى هيئة مسدّدة من عقلاء الأمّة وعلمائها الخبراء بالحقوق الدولية، المطّلعين على مقتضيات العصر وخصائصه، ليقوموا بدور المحاسبة والمراقبة تجاه ولاة الأمور، الماسكين بزمام الدولة، بغية الحيلولة دون أيّ تجاوز وتفريط .. [إلى أن قال:]

أمّا مشروعيّة نظارة هذه الهيئة، وصحّة تدخّلها في الأمور السياسية، فهي متحقّقة طبقاً للمذهبين: السنّي والجعفري معاً. فعلى المذهب السنّي - حيث تناط عندهم الأمور بأهل الحلّ والعقد - فإنّ انتخاب المبعوثين يحقّق الغرض المطلوب، ولا تتطلّب الشرعية طبقاً لهذا المذهب شيئاً آخر. وطبقاً لأصول مذهبنا - حيث نعتقد أنّ أمور الأمّة وسياستها منوطة بالنوّاب العامّين لعصر الغيبة - فيكفي لتحقّق

المشروعية المطلوبة: اشتمال الهيئة المنتدبة على عدّة من المجتهدين العدول، أو المأذونين من قبلهم.[١]

وواضح من هذا النصّ الأخير - من دون حاجة إلى أيّ توضيح - أنّ النظرية السياسية التي يذهب إليها المحقّق النائيني في الأساس: إنّما هي: أنّ «أمور الأمّة وسياستها منوطة بالنوّاب العامّين لعصر الغيبة، وهم المجتهدون العدول».

وأنّ الأطروحة التي يتقدّم بها لنظام الحكم الدستوري إنّما هي الأطروحة العملية السياسية التي كان يمكن آنئذٍ عرضها في الساحة السياسية، وكان يتوفّر فيها الحدّ الأدنى من الشرعية، في ظلّ الإمكانيات المتاحة آنذاك، وكان يمكن أن تأخذ سبيلها إلى التنفيذ والتطبيق، وكان الحدّ الأدنى الممكن توفيره من الشرعية - في ظلّ تلك الظروف - : أن تكون السلطة تحت إشراف هيئة مشتملة على كبار المجتهدين العدول، تتولّى مراقبة السلطة ومحاسبتها.

ولا بأس بأن نشير إلى أنّ تجربة الحكم الدستوري في إيران - عمليّاً - أثبتت أنّ هذا القدر من إشراف المجتهدين العدول لا يمكن - عمليّاً - أن يمنع دون انقلاب السلطة وتحوّلها إلى سلطة استبدادية ظالمة، كالتي أراد المحقق النائيني أن يتخلّص منها - ضمن أطروحته التي قدّمها لنظام الحكم الدستوري - ، فقد تحوّلت الحكومة الدستورية إلى حكومة استبدادية ظالمة تمنّى الناس في ظلّها أن لو كان يرجع إليهم الحكم الاستبدادي القديم!

وتأكيداً لنظريته في «ولاية الفقيه» فقد عاد المحقّق النائيني - في موضع آخر من كتابه المذكور ـ مصرّحاً:

---

١. المصدر نفسه: ١٠٧.

إنّ كلّ الوظائف المتعلّقة بتنظيم شؤون البلد، والمحافظة عليه، وتدبير أمور الشعب وشؤونه؛ قد تكون أحكاماً أوليّة متكفّلة لأصل القوانين العملية الراجعة للوظائف النوعيّة، أو ثانويّة متضمّنة لعقوبات مترتّبة على مخالفة الأحكام الاوليّة، فهي لا تخرج عن هذين القسمين، لأنّها - بالضرورة - :

١ - إمّا أن تكون أحكاماً نصّ عليها الشرع، فهي وظائف عمليّة ثابتة في الشرع، ٢ - أو لم ينصّ عليها الشرع، فهي موكولة إلى نظر الوليّ، لعدم اندراجها تحت ضابط خاص .. [إلى أن قال:] بينما يكون القسم الثاني تابعاً لمصالح الزمان ومقتضياته، ويختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو موكول لنظر النائب الخاص للإمام عليه السلام، وكذا النوّاب العموميين (الفقهاء)، أو من كان مأذوناً عمّن له ولاية الإذن بإقامة الوظايف المذكورة [1] .. [إلى أن قال:]

كما أنّ ترجيحات الولاة المنصوبين من قبل الإمام عليه السلام - في عصر حضوره وبسط يده - تكون من أحكام القسم الثاني، وملزمة شرعاً، لا يجوز التخلّف عنها ... كذلك تكون ترجيحات النوّاب العموميّن، أو المأذونين من جانبهم - في عصر الغيبة - بمقتضى نيابتهم الثابتة القطعية. [2]

فقطعيّة نيابة الفقهاء عن الإمام المعصوم، وشموليّة هذه النيابة للأمور العامة، والشؤون السياسية للأمّة، وتدبيرها، وكلّ ما يمتّ بشؤون إدارة المجتمع والمصالح العامّة للناس بصلة؛ كلّ ذلك ممّا يؤكده المحقّق النائيني في كتابه هذا - كما اتّضح من النصوص التي نقلناها عنه بشيء من التفصيل - .

---

١. المصدر نفسه : ١٨٧.

٢. المصدر نفسه : ١٨٧.

وفي أبحاثه الفقهية المدرسية - أيضاً - أكّد المحقّق النائيني إقراره بولاية الفقيه العامّة، فقال - حسبما جاء في تقرير بحثه - :

لا بأس بالتمسّك بمقبولة عمر بن حنظلة، فإنّ صدرها ظاهر في ذلك [أي: الولاية العامّة للفقيه] .. [إلى أن قال:] بل يدلّ عليه ذيلها - أيضاً - حيث قال: «ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» فإنّ الحكومة ظاهرة في الولاية العامّة.[١]

وقال - أيضاً - :

إنّ مرجع الخلاف في ثبوت الولاية العامّة للفقيه إلى الخلاف في أنّ المجعول له هل هو وظيفة القضاة؟ أو أنّه منصوب لوظيفة الولاة؟ فإن ثبت كونه والياً، فيجوز له التصدّي لكلّ ما هو من وظائف الولاة - التي عرفت أنّ منها: وظيفة القضاة - .. [إلى أن قال:] ذهب جمع إلى ثبوت الولاية للفقيه - بما هو وظيفة الولاة - ، واستدلّوا له بأخبار .. [إلى أن قال:] فالعمدة في ما يدلّ على هذا القول [أي: ثبوت الولاية العامّة للفقيه] هو: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها أنّه عليه السلام قال: «فإنّي جعلته عليكم حاكماً»، فإنّ الحكومة - بإطلاقها - تشمل كلتا الوظيفتين [أي: وظيفة الولاة، ووظيفة القضاة]، بل لا يبعد ظهور لفظ «الحاكم» في من يتصدّى لما هو وظيفة «الولاة».[٢]

ثالثاً: مرحلة المعاصرين

١. منية الطالب في حاشية المكاسب ١ : ٣٢٧، ط. حجرية، سنة ١٣٧٣هـ.

٢. التعليقة على مكاسب الشيخ الأنصاري (للشيخ محمّد تقي الآملي، تقريراً لبحث المحقّق النائيني) ٢ : ٣٣٥-٣٣٦.

ونعني بهذه المرحلة: الفترة الزمنية التي رافقت ظهور الإمام الخميني رحمه الله على الساحة الفكرية والسياسية في العالم الإسلامي عامّة، وبين الشيعة بوجه خاصّ، فقد تميّزت هذه المرحلة - تحت تأثير أفكار الإمام الخميني رحمه الله، ونظريّاته، وشخصيّته الإسلامية الجامعة النادرة - بمواصفات خاصّة، ميّزتها عن كلّ ما سبقها من المراحل، ومن أهمّها عودة نظرية «ولاية الفقيه» إلى ساحة البحث النظري بقوّة لا سابق لها، وإلى ساحة التطبيق العملي بقيادة الإمام، وجهاده المتواصل، وجهوده الكبرى التي غيّرت وجه التاريخ، وفتحت على المجتمع البشري - عامّة - أبواب مرحلة جديدة من الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية.

وسوف نحاول في بحثنا لنظرية الفقهاء في هذه المرحلة أن نقتصر على آراء أبرز فقهاء هذا العصر، دون استقصاء كلّ من أدلى بدلوه في هذا المجال من الفقهاء، وهم كثيرون لا يسع المجال لعرض آرائهم جميعاً.

وينبغي لنا أن نبدأ بالإمام الخميني رحمه الله، مؤسّس هذه المرحلة الجديدة من الحياة السياسية والفكرية في عالمنا الإسلامي المعاصر:

■ (٢١): أستاذ الفقهاء وإمام المجتهدين الإمام الزاهد الورع السيد روح الله الموسوي الخميني رحمه الله:

(١٣٢٠-١٤١٠هـ).

تصدّى للبحث عن نظرية «ولاية الفقيه» عندما كان في منفاه في النجف الأشرف، وفي ظروف لم يكن يخيّل لأحد إمكان أن تجد هذه النظرية سبيلها إلى التطبيق في هذا العصر، وعلى يد هذا الإمام، لكنّ عمق إخلاص الرجل لله سبحانه وتعالى، وشدّة توكّله عليه، وعزمه القويّ، وجهاده المتواصل، وصبره على الأذى في سبيل الله سبحانه،

بالإضافة إلى عقله، وحكمته النادرة، وبصيرته النافذة؛ مكّنته من تطبيق نظريته بعد عرضها، بفاصل زمني لم يتجاوز العشر سنين !

وبالنظر إلى سعة الأبحاث التي تطرّق إليها الإمام الخميني رحمه الله - ضمن دراساته التي تناول فيها نظرية «ولاية الفقيه» - ؛ فقد ارتأينا أن نلخّص أبحاثه النظرية - في هذا المجال - في نقاط رئيسيّة، يمكن اعتبارها الأصول الكبرى لنظريته السياسية :

● النقطة الأولى:

إنّ الأديان السماوية كلّها جاءت لإدارة المجتمع الإنساني، وحلّ قضاياه كلّها، وتنظيم شؤونه الدنيوية والأخروية، ولم تكن مهمّة الأديان لتنحصر في ما بعد الموت، بل إنّها تهتمّ بشؤون الحياة الدنيا، كما تهتمّ بشؤون الآخرة.

يقول الإمام الخميني رحمه الله في خطاب له:

ليس الإسلام شيئاً يهتمّ بجانب واحد من حياة الإنسان، بل يهتمّ بكلّ قضايا الإنسان، وله حكم وقانون في كلّ قضية، كلّ قضايا الحياة الدنيوية، وكلّ قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد له فيها حكم، وله في كلّ قضيّة من القضايا التي يجهل حكمها أهل الدنيا حكم خاص وتشريع معيّن.

الأديان التوحيدية كلّها جاءت لكي تقدّم الأطروحة لحياة الإنسان بكلّ جوانبها، لحياته الدنيا ولحياته الأخرى، ولم تكن لتغفل شأناً من شؤونه، أو جانباً من جوانب حياته؛ وخاصّة الدين الإسلامي فإنّه أشدّ الأديان اهتماماً بشؤون الإنسان في حياته الدنيا، فإنّ أحكامه - جميعاً - ممزوجة بالسياسة، لا تنفكّ عنها، حتّى الصلاة في

الإسلام ممزوجة بالسياسة، والحجّ فيه ممزوج بالسياسة، وزكاته سياسة وإدارة للبلاد، والخمس فيه لإدارة البلاد.[1]

● **النقطة الثانية:**

الأنبياء - جميعاً - جاؤوا لقيادة البشرية في سبيل إقامة المجتمع الصالح، وتأسيس حكومة عادلة إلهية على الأرض. يقول الإمام الخميني رحمه الله:

إنّ هدف بعثة الأنبياء - بشكل عامّ - : تنظيم الناس بعدالة على أساس من العلاقات الاجتماعية، وتقويم آدمية الانسان، وهذا إنّما يمكن من خلال تشكيل الحكومة، وتنفيذ الأحكام، سواءً وفّق النبيّ - بنفسه - لذلك، كالرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، أو كان ذلك لأتباعه بعده.[2]

ويقول رحمه الله - أيضاً - :

إنّ أهمّ وظيفة للأنبياء - في الحقيقة - هي: إقامة نظام اجتماعي عادل، من خلال تطبيق القوانين والأحكام، والذي يتلازم - بالطبع - مع بيان الأحكام، ونشر التعاليم والعقائد الإلهية، كما يظهر هذا المعنى بوضوح من الآية الشريفة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.[3]

● **النقطة الثالثة:**

---

١. صحيفة نور ٩ : ٨، خطاب الإمام في أعضاء مجتمع (طيبة) للتعليم في لنكرود.

٢. الحكومة الإسلامية (الترجمة العربية) : ١٠٧، نشر مركز بقيّة الله الأعظم، بيروت : ١٩٩١م.

٣. المصدر نفسه.

إنّ من أهمّ أهداف الرسالة المحمّدية التي بعث بها الرسول الأعظم (ﷺ) هو: إقامة الحكومة الإسلامية، وتأسيس المجتمع العادل الذي تحكمه حكومة إسلاميّة منهجها العدل، وقوامها التقوى. وقد أمر رسول الله (ﷺ) بقيادة المجتمع الإنساني، وإقامة العدل فيه، وإدارته في جميع شؤونه الدنيويّة والأخروية، والمادية والمعنوية، والجسمية والروحية، فقال سبحانه وتعالى:

﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾[1].

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾.[2]

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.[3]

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾.[4]

يقول الإمام الخميني رحمه الله:

إنّ الإسلام هو: الحكومة بشؤونها، والأحكام: قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها.[5]

---

١. سورة الشورى: ١٥.

٢. سورة الشورى: ١٠.

٣. سورة الأعراف: ١٥٧.

٤. سورة المائدة: ٤٨.

٥. كتاب البيع ٢: ٤٧٢.

ويقول رحمه الله - أيضاً - :

تشتمل قوانين الشرع على قوانين ومقرّرات متنوّعة، تبني نظاماً اجتماعيّاً شاملاً، ويتوفّر في هذا النظام الحقوقي: كلّ ما يحتاجه البشر؛ من نمط التعامل مع الزوجة، والأولاد، والعشيرة، والقوم، وأهل البلد، والأمور الخاصّة، والحياة الزوجية، إلى المقرّرات المتعلّقة بالحرب، والصلح، والتعامل مع ساير الشعوب، ومن القوانين الجزائية، إلى قوانين التجارة، والصناعة، والزراعة، .. [إلى أن يقول:] ويتّضح بهذا: إلى أيّ حدّ يهتمّ الإسلام بالحكومة، والعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع؛ لكي يوفّر كلّ الظروف لأجل تربية الإنسان المهذّب الفاضل، فالقرآن الكريم والسنة الشريفة يشتملان على جميع القوانين والأحكام التي يحتاجها الإنسان لسعادته وكماله.[1]

ويقول رحمه الله - أيضاً - :

وجود القانون المدوّن لا يكفي لإصلاح المجتمع، فلكي يصبح القانون أساساً لإصلاح البشرية وإسعادها، فإنّه يحتاج إلى سلطة تنفيذيّة، ولذا أقرّ الله تعالى الحكومة والسلطة التنفيذية والإدارية إلى جانب إرسال القانون - أي: أحكام الشرع - ، وكان الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) على رأس التشكيلات التنفيذية والإدارية للمجتمع الإسلامي، واهتمّ (صلى الله عليه وآله) - بالإضافة إلى إبلاغ الوحي، وبيان وتفسير العقائد والأحكام والأنظمة الإسلامية - بإجراء الأحكام، وإقامة نظم الإسلام، إلى أن وجدت الدولة الإسلامية.[2]

---

١. الحكومة الإسلامية (الترجمة العربية) : ٦٧، ط. بيروت، مركز بقيّة الله الأعظم.

٢. نفس المصدر : ٦١.

- **النقطة الرابعة:**

إنّ ضرورة تأسيس الحكومة الإسلامية، ووجوب إقامة المجتمع العادل - وهو ما جاء الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) لإيجاده وقيادته - لا يختصّ بزمن دون زمن، وقد استمرت قيادة الرسول (صلى الله عليه وآله) للمجتمع الإسلامي بعد حياته من خلال قيادة خلفائه الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وقد نصب الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) لقيادة المجتمع بعده خلفاء يخلفونه في الحكم، وإقرار العدل، وقيادة الناس ضمن دائرتين:

١ - **دائرة خاصة**: هي الدائرة التي حدّد فيها الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) خلفائه، بأعدادهم وأسمائهم، فعيّن الأئمّة الإثني عشر عليهم السلام، وحدّد أشخاصهم وأعيانهم، وذلك ضمن النصوص المتواترة التي وردت عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في هذا المجال.

٢ - **دائرة عامة**: وهي الدائرة التي حدّد الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) فيها خلفاءه بوصف عامّ، ضمن دائرة الفقيه العادل. وذلك ضمن النصوص التي وردت عنه (صلى الله عليه وآله) مؤكّدة على أنّ الفقهاء هم خلفاء رسول الله (صلى الله عليه وآله)، كالرواية التي جاء فيها عنه (صلى الله عليه وآله):

«اللهمّ ارحم خلفائي»، قيل: ومن خلفاؤك؟ قال: «الذين يأتون من بعدي، ويروون حديثي وسنّتي، ويعلمونها الناس».[1]

يقول الإمام الخميني رحمه الله:

من البديهيّ أنّ ضرورة تنفيذ الأحكام - التي استلزمت تشكيل حكومة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) - ليست منحصرة ومحدودة بزمانه (صلى الله عليه وآله)، فهي مستمرّة بعد رحلته - وفقاً للآيات القرآنية الكريمة -، فإنّ أحكام الإسلام ليست محدودة بزمان ومكان

---

١. وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

خاصّين، بل هي باقية وواجبة التنفيذ إلى الأبدَ .. [إلى أن يقول:] فما كان ضرورياً في زمن الرسول (ﷺ) وأمير المؤمنين بحكم العقل والشرع - من: إقامة الحكومة، والسلطة التنفيذية والإدارية - فهو ضروريّ بعدهم، وفي زماننا أيضاً.[١]

ويقول رحمه الله - أيضاً - :

فهناك أسباب وعلل عديدة تستدعي لزوم تشكيل الحكومة وتولّي «وليّ الأمر»، وهذه العلل والأسباب والجهات ليست ظرفيّة، ولا محدودة بزمان، فلزوم تشكيل الحكومة في النتيجة أمر مستمر.[٢]

ويقول رحمه الله - أيضاً - :

إذا كان النبيّ قد تولّى الخلافة فقد كان ذلك بأمر من الله، إذ أنّ الله تعالى هو الذي جعله خليفة (خليفة لله في الأرض)، لا أنّه قام بتشكيل الحكومة من نفسه، وأراد أن يكون رئيساً على المسلمين، كما أنّه حيث كان يحتمل حصول الخلاف بين الأمّة بعد رحيله - إذ كانوا حديثي عهد بالإسلام والإيمان - ؛ فقد ألزم الله تعالى الرسول الأكرم (ﷺ) بأن يقف فوراً وسط الصحراء؛ ليبلّغ أمر الخلافة، فقام الرسول الأكرم (ﷺ) بحكم القانون، واتّباعاً لحكم القانون بتعيين أمير المؤمنين للخلافة، لا لكونه صهره، أو لأنّه كان قد أدّى بعض الخدمات، وإنّما لأنه (ﷺ) كان مأموراً وتابعاً لحكم الله، ومنفّذاً لأمر الله.[٣]

ويقول رحمه الله - أيضاً - :

---

١. الحكومة الإسلامية : ٦٣.

٢. المصدر السابق : ٧٦.

٣. نفس المصدر : ٨٠.

وقد تمّ الكلام والبحث حول زمان الرسول (ﷺ) وأئمّتنا عليهم السلام، وكان مسلّماً بين المسلمين أيضاً أنّ الخليفة والحاكم يجب أن يكون عارفاً - أوّلاً - بالأحكام الإسلامية، أي عالماً بالقانون، وأن يكون عادلاً - ثانياً -، ويتمتّع بالكمال العقائدي والأخلاقي، والعقل يقتضي ذلك.[1]

ويقول رحمه الله:

بناءً على هذا: فنظرية الشيعة حول نمط الحكومة، ومن الذي يجب أن يتولّاها في مرحلة ما بعد رحيل الرسول (ﷺ) إلى زمان الغيبة؟ واضحة .. [إلى أن يقول:] والآن - في عصر غيبة الإمام - وحيث تقرّر أنّ أحكام الإسلام ذات الارتباط بالحكم باقية ومستمرّة، وأنّ الفوضى أمر غير جائز، فيكون تشكيل الحكومة أمراً واجبا ... والآن - حيث لم يعيّن شخص محدّد من قبل الله عزّ وجلّ للقيام بأمر الحكومة في زمن الغيبة - فما هو التكليف؟ هل يجب التخلّي عن الإسلام؟ هل صرنا بغنىً عنه؟ وهل كان الإسلام لمدّة مئتي سنة فقط؟ ... أم أنّ الحكومة واجبة؛ وإن كان الله تعالى لم يعيّن شخصاً معيّناً للحكومة في زمن الغيبة، لكنّ تلك الصفات التي كانت شرطاً في الحاكم - من صدر الإسلام إلى زمن الإمام صاحب الزمان عليه السلام - هي كذلك لزمان الغيبة أيضاً، وهذه الصفات (التي هي عبارة عن: العلم بالقانون والعدالة) موجودة في عدد لا يحصى من فقهاء عصرنا.[2]

ويقول رحمه الله:

---

١. نفس المصدر: ٨٤.

٢. نفس المصدر: ٨٥-٨٦.

من الروايات التي لا إشكال في دلالتها هذه الرواية: قال أمير المؤمنين عليه السلام: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «اللهمّ ارحم خلفائي» (ثلاث مرات)، قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: «الذين يأتون بعدي، يروون حديثي وسنّتي، فيعلّمونها الناس من بعدي»[١]. الرواية لا تشمل رواة الحديث الذين هم ليسوا بفقهاء، وذلك لأنّ السنن الإلهية – التي هي عبارة عن: جميع الأحكام – إنّما سمّيت بسنن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لكونها وردت على لسان النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، إذن فالذي يريد نشر سنن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) يجب أن يعرف جميع الأحكام الإلهية، ويشخّص الصحيح من السقيم، وأن يكون ملتفتاً إلى الإطلاق والتقييد، والعامّ والخاصّ، وأنحاء الجمع العقلائي .. [إلى أن يقول:] وهذا لا يمكن إلّا للمجتهد والفقيه، الذي يزن جميع الجوانب وقضايا الأحكام، ويستخرج الأحكام الواقعية للإسلام – طبعاً – لما لديه من موازين حدّدها الإسلام والأئمة عليهم السلام، فهؤلاء هم خلفاء رسول الله (صلى الله عليه وآله).

[٢]

ويقول رحمه الله – أيضاً –:

الحقّ أنّ دائرة مفهوم «وصي النبيّ» فيها توسعة، وتشمل الفقهاء أيضاً، نعم، الوصيّ المباشر هو أمير المؤمنين عليه السلام، ومن بعده الأئمة عليهم السلام، حيث قد أُحيلت الأمور إليهم[٣] .. [إلى أن يقول:] فنستنتج من الرواية [أي رواية: «يا شريح، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ، أو شقيّ»] أنّ الفقهاء هم أوصياء الدرجة الثانية

---

١. وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٨.

٢. الحكومة الإسلامية: ٩٩.

٣. المصدر نفسه: ١١٣.

للرسول الأكرم (ﷺ)، وأن الأمور التي أوكلت للأئمة من جانب الرسول (ﷺ) ثابتة لهم - أيضاً -.[١]

- **النقطة الخامسة:**

إنّ السلطة في المجتمع - أو قل: الولاية والحكومة - حقيقة بسيطة واحدة، ليس لها واقع غير الجعل والاعتبار، فإن وجد هذا الجعل والاعتبار فالولاية ثابتة بكلّ حدودها وصلاحيّاتها، فإذا ثبت أنّ الفقيه ينوب عن الإمام المعصوم وعن النبي (ﷺ) في أمر الولاية والحكومة؛ فذلك يعني أنّ صلاحيّاته في إدارة المجتمع والولاية والحكومة هي نفس صلاحيّات النبيّ (ﷺ) والإمام، ولا معنى للقول بأنّ صلاحيات الفقيه في الحكومة أقلّ من صلاحيّات النبيّ والإمام. يقول الإمام الخميني:

> لو قام الشخص الحائز هاتين الخصلتين [العلم والعدالة] بتأسيس الحكومة؛ تثبت له نفس الولاية التي كانت ثابتة للرسول الأكرم (ﷺ)، وتجب على الناس طاعته. فتوهّم أنّ صلاحيّات النبيّ (ﷺ) في الحكم كانت أكثر من صلاحيّات أمير المؤمنين (عليه السلام)، وصلاحيّات أمير المؤمنين (عليه السلام) أكثر من صلاحيات الفقيه: توهّم خاطئ وباطل، نعم، إنّ فضائل الرسول (ﷺ) - بالطبع - هي أكثر من فضائل جميع البشر، لكنّ الفضائل المعنوية لا تزيد في صلاحيّات الحاكم.[٢]

ويقول (رحمه الله) - أيضاً -:

> ولاية الفقيه من الأمور الاعتبارية العقلائية، وليس لها واقع سوى الجعل .. [إلى أن يقول:] وكأنّ الإمام قد عيّن شخصاً لأجل «حضانة» الحكومة، أو منصب من

---

١. المصدر: ١١٤.

٢. المصدر نفسه: ٨٦.

المناصب، ففي هذه الموارد لا يعقل أن يكون فرق بين الرسول الأكرم والإمام والفقيه.[١]

ويقول رحمه الله - أيضاً -:

فللفقيه العادل جميع ما للرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة عليهم السلام مما يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يعقل الفرق، لأنّ الوليّ - أيّ شخص كان - هو مجري أحكام الشريعة، والمقيم للحدود الإلهيّة، والآخذ للخراج وساير الماليّات، والمتصرّف فيها بما هو صلاح المسلمين.[٢]

● النقطة السادسة:

إنّ الحكومة الإسلامية - أو قل: نظام الحكم الإسلامي - هي حكومة القانون العادل الإلهي، ولهذا فهي لا تشبه نظام الحكم الاستبدادي أو الدكتاتوري، لأنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة العدل والقانون، وليست كذلك الحكومة الدكتاتورية الاستبدادية، ولا تشبه أيضاً نظام الحكم الديمقراطي، لأنّ التشريع في الديمقراطية تشريع بشري، أمّا الحكومة الإسلامية فقانونها هو القانون الإلهي.

يقول الإمام الخميني رحمه الله:

الحكومة الإسلامية ليست كأيّ نوع من أنماط الحكومات الموجودة، فهي مثلاً ليست استبدادية؛ بحيث يكون رئيس الدولة مستبدّاً ومنفرداً برأيه، ليجعل أرواح الشعب وأمواله أُلعوبة يتصرّف فيها بحسب هواه، فيقتل من يشاء، وينعم على من يشاء، ويهب من يشاء من أموال الشعب وأملاكه، فرسول الله (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين

١. المصدر: ٨٧.

٢. كتاب البيع ٢: ٤٦٧.

ﷺ وساير الخلفاء لم يكن لهم هذه الصلاحيّات، فالحكومة الإسلامية لا هي استبدادية، ولا هي مطلقة، وإنّما هي مشروطة، وبالطبع ليست مشروطة بالمعنى المتعارف لها هذه الايام؛ حيث يكون وضع القوانين تابعاً لآراء الأشخاص والأكثرية، وإنّما هي مشروطة من ناحية أنّ الحكام يكونون مقيّدين في التنفيذ والإدارة بمجموعة من الشروط التي حدّدها القرآن الكريم والسنّة الشريفة للرسول الأكرم (ﷺ)، ومجموعة الشروط هي نفس تلك الأحكام والقوانين الإسلامية التي يجب أن تراعى وتنفّذ، ومن هنا: فالحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على الناس. الفرق الأساسي للحكومة الإسلامية مع حكومات «الملكية المشروطة - الدستورية» و«الجمهورية» هو في كون ممثّلي الشعب أو الملك هم الذين يقومون بعملية التشريع في مثل هذه الأنظمة، بينما في الحكومة الإسلامية يختصّ التشريع بالله تعالى، فالشارع المقدّس في الإسلام هو السلطة التشريعية الوحيدة... فلذا ففي الحكومة الإسلامية بدلاً من «مجلس التشريع» - الذي يشكّل إحدى السلطات الثلاث في الحكم - يكون هناك «مجلس تخطيط»، يضع الخطط لمختلف الوزارات من خلال أحكام الإسلام، وتحدّد كيفيّة أداء الخدمات العامّة في جميع أنحاء البلاد من خلال هذه المخطّطات.[1]

ويقول رحمه الله:

حكومة الإسلام هي حكومة القانون، وفي هذا النمط من الحكومة تنحصر الحاكمية بالله والقانون - الذي هو أمر الله وحكمه - فقانون الإسلام - أو أمر الله - له تسلّط

---

١. المصدر نفسه: ٧٨-٧٩.

كامل على جميع الأفراد وعلى الدولة الإسلامية، فالجميع بدءً من الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) ومروراً بخلفائه، وسائر الناس تابعون للقانون.[1]

ويقول رحمه الله :

والحكومة الإسلامية ليست سلطنة أيضاً - فضلاً عن أن تكون ملكيّة إمبراطورية -.[2]

- **النقطة السابعة:**

إنّ الشعب له الدور الكامل في قيام الحكومة الإسلامية واستمرارها، فإرادة الجماهير هي أساس الحكومة الإسلامية حدوثاً وبقاءً، ولكنّ هذا لا يعني أنّ مشروعية الحاكم الإلهي مستمدّة من آراء الناس، لأنّ مشروعية الحاكم مستندة إلى النصّ الإلهي، ولكن تحقّق الحكومة الإسلامية في الخارج ودوامها متوقّف على إرادة الناس، ودعمهم، وحمايتهم للحاكم الإسلامي، وللحكومة الإسلامية.

ففيما يخصّ شرعية الحاكم الإسلامي، واستنادها إلى إرادة الله سبحانه، وتعيينه يقول الإمام الخميني رحمه الله :

إذا كان النبيّ (صلى الله عليه وآله) قد تولّى الخلافة، فقد كان ذلك بأمر من الله، إذ ان الله تعالى هو الذي جعله خليفة (خليفة لله في الأرض) لا أنّه قام بتشكيل الحكومة من نفسه، وأراد أن يكون رئيساً على المسلمين ... وفي كلّ وقت كان يقوم فيه النبيّ (صلى الله عليه وآله) ببيان أمر أو إبلاغ حكم؛ فإنّما ذلك منه اتّباعاً لحكم الله وقانونه، واتّباع الرسول (صلى الله عليه وآله) إنّما هو - أيضاً - بحكم من الله؛ حيث يقول تعالى: ﴿أَطِيعُوا الله

---

١. المصدر نفسه: ٨٠.

٢. المصدر نفسه: ٨٣.

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمر مِنكُمْ﴾ فرأي الأشخاص – وحتى رأي الرسول الأكرم (ﷺ) – ليس له أيّ دور في الحكومة والقانون الإلهي، فالجميع تابعون لإرادة الله تعالى.[1]

ويقول رحمه الله أيضاً في حديث له مع مجلس صيانة الدستور في الجمهورية الإسلامية:

في الأساس إنّما يجب ملاحظة ما يوافق رضا الله، لا رضا الناس، لو أنّ مائة مليون من الناس – أو الناس أجمعين – كانوا إلى جانب، ورأيتم أنّهم جميعاً يقولون شيئاً مخالفاً لأصول القرآن العظيم، عليكم أن تقفوا وتعلنوا كلمة الله ودينه، حتّى إذا ثار عليكم الناس جميعاً، الأنبياء هكذا كانوا يعملون، فموسى مثلاً على نبيّنا وآله وعليه السلام حينما وقف في وجه فرعون، هل عمل غير هذا؟ هل كان يوجد آنذاك من يقف إلى جانبه؟[2]

وفيما يخصّ دور الشعب في دعم الحكومة الإسلامية وإقامتها: يقول الإمام الخميني:

إنّ الحكومة الإسلامية ليست منفصلة عن الجماهير، إنّها من هذه الجماهير، إنّها من هذا الشعب.[3]

ويقول رحمه الله – أيضاً – :

---

١. المصدر نفسه: ٨٠.

٢. صحيفة نور ١٢: ٢٥٨، خطاب الإمام الخميني رحمه الله لمجلس صيانة الدستور بتاريخ ٣٠/ ٤/ ٥٩ هجرية شمسية.

٣. المصدر نفسه ٧: ٢٥٣ خطاب الإمام الخميني رحمه الله مع الحرس الثوري بتاريخ ١٢/ ٤/ ٥٨ هجرية شمسية.

إذا كانت الجماهير خلف حكومة مّا، وداعمة لها، فإنّ هذه الحكومة لن تسقط، وإذا كان الشعب مسانداً لنظام مّا، فإنّ هذا النظام لن يزول.[١]

ويقول رحمه الله - أيضاً - :

إنّ من حقّ أيّ شعب أن يقرّر مصيره، ويحدّد نوع الحكم الذي يريد أن يحكمه.[٢]

هذه هي الملامح العامّة والخطوط العريضة لنظرية ولاية الفقيه - حسب تصوّرات السيد الإمام الخميني - ، وسوف نتناول بشيء من التفصيل جوانب من هذه النظرية، وندرس الأسس الشرعية والعقلية التي تبتني عليها هذه المبادئ في الأبحاث المقبلة - إن شاء الله تعالى - .

■ (٢٢): زعيم الحوزة العلمية أستاذنا وأستاذ الفقهاء الآية الكبرى السيد أبو القاسم الخوئي رحمه الله:

المتوفى سنة ١٤١٤هـ.

ذهب إلى أنّ السلطة السياسية لا تحقّ إلّا للفقيه العادل؛ لكونه القدر المتيقّن الذي به يخرج عن أصل «عدم جواز التصرّف في شؤون الآخرين» و«عدم الولاية لأحد على أحد».

وبما أنّ السيّد الأستاذ الخوئي اختار في بحثه الفقهي أنّ الادلّة اللفظية قاصرة عن إثبات الولاية للفقيه بمثل الولاية الثابتة للمعصومين عليهم السلام فقد توهّم بعض من لا معرفة له بأصول البحث الفقهي أنّ سيّدنا الأستاذ الخوئي ينكر الولاية السياسية للفقيه ولا يقرّها !! رغم ما سوف تجد من تصريحات سيّدنا الأستاذ أنّ كلّ ما لابدّ له

---

١. المصدر نفسه.

٢. المصدر نفسه ٣: ٤٢، مقابلة صحفية للإمام الخميني رحمه الله مع جريدة فاتينشال تايمز بتاريخ ١٨/ ٨/ ٥٨ هجرية شمسية.

ممّن يتصدّى له من أمور الناس، ولم يعيّن له شخص خاصّ لتصدّيه؛ فالفقيه هو القدر المتيقن ممّن يجوز له تصدّي ذلك، بل يجب عليه، لوجوب القيام بها لابدّ منه من إقرار الأمن في المجتمع، وإجراء الحدود، وتنفيذ الأحكام، وغير ذلك.

فعلى الرغم من أنّ سيّدنا الأستاذ الخوئي انتهى في بحثه الفقهي إلى أنّ:

الولاية لم تثبت للفقيه في عصر الغيبة بدليل، وإنّما هي مختصة بالنبيّ والأئمة.[1]

أكّد على أنّ الفقيه له الولاية في «الأمور الحسبية»:

بمعنى نفوذ تصرّفاته - بنفسه أو بوكيله - ، وانعزال وكيله بموته، وذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقّن، لعدم جواز التصرّف في مال أحد إلّا بإذنه، كما أنّ الأصل: عدم نفوذ بيعه لمال القُصّر، أو الغيّب، أو تزويجه في حقّ الصغير، أو الصغيرة، إلّا أنّه لمّا كان من الأمور الحسبية؛ ولم يكن بدّ من وقوعها في الخارج؛ كشف ذلك - كشفاً قطعياً - عن رضى المالك الحقيقي (وهو الله جلّت عظمته)، وأنّه جعل ذلك التصرّف نافذاً حقيقة، والقدر المتيقّن ممّن رضي بتصرّفاته المالك الحقيقي هو: الفقيه الجامع للشرائط.[2]

فإنّك تجد في هذا النصّ تصريح سيّدنا الأستاذ بأنّ ما كان من الأمور الحسبيّة، ولم يكن بدّ من وقوعه في الخارج؛ فلا يجوز لغير الفقيه التصدّي لذلك، ويختصّ جواز التصرّف فيه بالفقيه - من باب القدر المتيقّن - ، وهذا الدليل كاف في إثبات الولاية السياسية للفقيه في عصر الغيبة، فإنّ «الولاية السياسية» التي نبحث عنها، والتي وضّحنا معالمها، وحدّدنا مفهومها في بدايات البحث؛ إنّما يراد بها - كما أسلفنا - : تلك المسؤوليّات والصلاحيّات التي لابدّ في كلّ مجتمع من وجود من يقوم بها، ولذلك لا

---

١. التنقيح ١: ٤٢٤.

٢. نفس المصدر.

يخلو أيّ مجتمع من جهة متصدّية لها قائمة بها، ولولاها لزم الهرج والمرج والفوضى التي يقطع بعدم رضى الشارع به قطعاً من غير ترديد.

وقال رضوان الله عليه في كتاب الحدود من «مباني تكملة المنهاج» في ذيل عبارة المتن التي جاء فيها: «يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود على الأظهر»:

هذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب ... ويدلّ على ما ذكرناه أمران: **الأوّل**: أنّ إقامة الحدود إنّما شرّعت للمصلحة العامّة، ودفعاً للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، وهذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان، وليس لحضور الإمام عليه السلام دخل في ذلك قطعاً، فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقضي بإقامتها في زمان الغيبة، كما تقضي بها زمان الحضور. الثاني: أنّ أدلّة الحدود - كتاباً وسنّة - مطلقة، وغير مقيّدة بزمان دون زمان، كقوله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وهذه الأدلّة تدلّ على أنّه لابدّ من إقامة الحدود، ولكنّها لا تدلّ على أنّ المتصدّي لإقامتها من هو؟ ومن الضروريّ أنّ ذلك لم يشرّع لكلّ فرد من أفراد المسلمين، فإنّه يوجب اختلال النظام، وأن لا يثبت حجر على حجر، بل يستفاد من عدة روايات أنّه لا يجوز إقامة الحدّ لكلّ أحد .. [إلى أن قال:] فإذن: لابدّ من الأخذ بالمقدار المتيقّن، والمتيقّن هو من إليه الأمر، وهو: الحاكم الشرعي. وتؤيد ذلك عدّة روايات: منها: رواية إسحاق بن يعقوب ...: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»، ومنها: رواية حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله من يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من له الحكم»، فإنّها -

بضميمة ما دلّ على أنّ من إليه الحكم في زمان الغيبة هم الفقهاء - تدلّ على أنّ إقامة الحدود إليهم ووظيفتهم.[١]

وقال أيضاً في كتاب الصوم من «مستند العروة الوثقى» - حسب تقرير بحثه عند تعرّضه للبحث عن ثبوت الهلال بحكم الحاكم وعدمه - قال:

وملخّص الكلام في المقام: أنّ إعطاء الإمام عليه السلام منصب القضاء للعلماء أو لغيرهم لم يثبت بأيّ دليل لفظي معتبر ليتمسّك بإطلاقه. نعم، بما أنّا نقطع بوجوبه الكفائي لتوقّف حفظ النظام المادّي والمعنوي عليه - ولولاه لاختلت نُظُم الاجتماع لكثرة التنازع والترافع في الأموال، وشبهها من: الزواج، والطلاق، والمواريث، ونحوها -، والقدر المتيقّن ممّن ثبت له الوجوب المزبور هو المجتهد الجامع للشرايط؛ فلا جرم يقطع بكونه منصوباً من قبل الشارع المقدّس، أمّا غيره فلا دليل عليه.[٢]

فإنّ من الواضح من هذا الاستدلال رأي سيّدنا الأستاذ الخوئي في أنّ الفقيه الجامع للشرائط هو صاحب الحقّ الوحيد في التصدّي لـ:

١- كلّ ما ثبت وجوبه كفاية ولم يتعيّن المتصدّي له شرعاً.

٢- وكذا كلّ ما يتوقّف عليه نظام المجتمع، من إقرار العدل، وإقامة الحدود.

٣- وكلّ ما يتوقّف عليه حفظ النظام المادّي والمعنوي بحيث لولاه لاختلّ النظام الاجتماعي.

كلّ ذلك يجوز بل يجب على الفقيه التصدّي له، من باب «القدر المتيقن ممّن ثبت له الوجوب» - بحسب تعبير سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه -.

---

١. مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٤-٢٢٦.

٢. مستند العروة الوثقى (كتاب الصوم) ٢: ٨٨.

وبهذا يثبت ليس جواز التصدّي للولاية السياسية العامّة من قِبل الفقيه فحسب؛ بل ووجوب ذلك عليه، لأنّه من الواجب الكفائي الذي لا غنى للناس عنه، بل هو أعظم الواجبات الشرعية؛ إذ لا طريق لتطبيق الأحكام الإلهية - المسلّم وجوب تطبيقها وحرمة تعطيلها - إلّا ذلك، وعليه تتوقّف كثير من الواجبات الشرعية التي لا خلاف في أهمّيتها لدى الشارع، كإقامة العدل، ودحر الظلم، وإحقاق حقوق المظلومين، وردع المستكبرين والظالمين عن نشر الفساد وانتهاك حقوق الشعوب، بل وبه يتمّ حفظ الأنفس والأعراض والأموال.

■ **(٢٣): فقيه الأمّة والزعيم الديني الكبير سيّد الفقهاء والمجتهدين السيد عبد الأعلى السبزواري رحمه الله:**

المتوفى سنة ١٤١٥هـ.

أكّد رضوان الله عليه في أبحاثه على ثبوت ولاية الفقيه ثبوتاً قطعياً من غير خلاف بين الفقهاء في ذلك، وأنّ ما يوجد من خلاف أحياناً في هذه المسألة فإنّما هو في صغرى المسألة، لا كبراها - بحسب تعبيره -، يقصد بذلك: أنّ الفقيه الجامع للشرائط لا إشكال في ثبوت الولاية له، وإنّما البحث في من تتوفّر فيه هذه الصفات عمليّاً من الفقهاء، وليس في أنّ من توفّرت فيه الصفات هل له الولاية أم لا ؟!

قال رضوان الله عليه في كتاب الجهاد من موسوعته الفقهية الكبيرة «مهذب الأحكام» :

لا ريب في أنّ للفقيه الجامع للشرايط منصب الفتوى في ما يحتاج إليه العامّي، ومنصب فصل الخصومة بما يراه حقّاً في المرافعات .. [إلى أن قال:] وهل يثبت للفقيه الجامع للشرايط ما ثبت للمعصوم عليه السلام من الولاية على المسلمين في جميع ما له دخل في شؤونهم الإسلامية - ممّا تقدّم التعرّض لبعضه -، أو ليس له إلّا منصب الإفتاء والقضاء؟ قولان. والظاهر أنّ هذا النزاع - على طوله وتفصيله - صغروي،

لا أن يكون كبرويّاً – كما يظهر من أدلّة القولين، والنقض والإبرام الوارد منهم في البين – ؛ لأنّ المراد بالفقيه الذي يكون مورد البحث في المقام : من استجمع ما ذكرناه من الصفات في كتاب الجهاد، وما سنشير إلى بعضها في كتاب القضاء، فإذا وجد من اتّصف بتلك الصفات؛ تنطبق عليه الولاية المطلقة قهراً، شاء أم لم يشأ !

وبعبارة أخرى: لو تحقّق ما تقدّم من الصفات في شخص؛ يصير كأنّه الإمام بعد استقرار إمامته الظاهرية، ولا يكفي تحقّق بعض ما سبق من الصفات لثبوت مثل هذه الولاية، فلمجموعها من حيث المجموع دخل في تحقّقها.

نعم، مع وجود بعضها وتيسّر الأسباب؛ يجوز له التصدّي في ما تيسّر، بل قد يجب ذلك، ولكن لا ربط له بالولاية المطلقة التي هي مورد البحث، فجواز التصدّي أو وجوبه أعمّ مما يبحث عنه في المقام. ومقتضى الأصل عدم هذه الولاية المبحوثة عنها إلّا في المتيقّن من مورد ثبوتها – وهو الذي قلناه – ، ويتمّ مقام الإثبات قهراً بعد ثبوت المقتضي وعدم المانع.[1]

أمّا شرائط الفقيه الذي تثبت له الولاية المطلقة : فقد أشار إليها – بعد استدلاله على وجوب الجهاد الابتدائي مع الفقيه المبسوط اليد في عصر الغيبة كوجوبه مع الإمام في عصر الحضور _ قائلاً :

ثمّ إنّ الشرايط المعتبرة في النائب في عصر الغيبة لوجوب الجهاد الابتدائي كثيرة، نشير إلى أهمّها في المقام، وسيأتي بعضها الآخر في كتاب القضاء عند البحث عمّا يعتبر في نائب الغيبة عند استيلائه على الأمر، وهي أمور:

الأوّل: بسط يده من كلّ جهة، وتوفّر موجبات الغلبة لديه بحسب الاطمئنانات المتعارفة، فلو فرض عدم البسط، أو عدم توفّر موجبات الغلبة على الكفّار؛ سقط الوجوب.

---

١. مهذب الأحكام ١٦ : ٣٦٤، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

الثاني: إحاطته بالفقه تماماً من كلّ حيثيّة وجهة، علماً وعملاً، بحيث يكون مرآة واقعية للشريعة المقدّسة من جميع الجهات.

الثالث: حسن الإدارة، وكفاءته، بعقل سليم مطبوع وتجربي واسع لتنظيم الأمور - كلياً وجزئياً - وتدبير الحوادث الواقعة بتطبيقها على الأحكام الإلهية، ويكون مأنوساً بما جرت عليه عادة الله تعالى مع أنبيائه وأوليائه في خصوصيات الغلبة على الأعداء، وكيفيّة المعاشرة معهم.

الرابع - وهو الأهمّ - : انسلاخه عن المادّيات بتمام معنى الانسلاخ، وعلوّ همّته من كلّ جهة، وكثرة اهتمامه بالدين وأهله، وجهده في الورع والتقوى، وأن يكون منزّهاً عن الصفات الرذيلة، بل المكروهة عند الناس، وعدم توهّم الاعتلاء في نفسه على أحد، وكثرة مواظبته على العبادة مع الخلوص، كالتهجّد في الليل، والمداومة على النوافل، ليأخذ الله تعالى بيده كما في بعض الروايات، ويلهمه بما هو صلاح النوع.[1]

ثمّ إنّه قدّس سرّه استعرض وجوها من الأدلّة، وعدداً من الروايات، استدلّ بها على ثبوت «الولاية المطلقة» للفقيه، وقال في آخر كلامه بهذا الصدد :

إلى غير ذلك ممّا ورد عنهم، فإنّ المنساق من إطلاق «الخلفاء»، و«الأمناء»، و«الحجّة»، و«الرجوع في الحوادث الواقعة» : إنّما هو التنزيل منزلة النفس من كلّ جهة إلا ما خرج بالدليل. واحتمال أنّ المراد : خصوص بيان الأحكام وفصل الخصومة؛ مخالف لهذا الاهتمام البليغ الذي اهتمّ به الأئمة عليهم السلام، وبالجملة: الفطرة تحكم بأنّه إذا انقطع يد الرئيس عن رعيّته ظاهراً، وجعل شخصاً نائباً منابه؛ تعم النيابة جميع ما للرئيس من الجهات والمناصب، إلّا ما دلّ الدليل على التخصيص والخروج.

١. المصدر نفسه ١٥ : ٨٦ .

إن قيل: إنّ الدليل على التخصيص: أصالة عدم الولاية والحجّية، إلّا في المتيقّن، وهو الإفتاء والحكومة. يقال: لا وجه للأخذ بالمتيقّن مع ظهور الإطلاق، وما تقدّم من الأدلّة. نعم، لو بني على التشكيك، لنا أن نشكّك حتّى في الضروريات، ولم أر تشكيكاً في الإطلاقات في كلمات القدماء - في ما تفحّصت عاجلاً -، وإنّما حدث ذلك عن بعض متأخّري المتأخّرين.[١]

وممّا يلفت النظر في كلامه قدس سره: تأكيده على كون ثبوت الولاية المطلقة من الأمور المسلّمة التي لم يختلف فيها الفقهاء، وأنّ التشكيك في ثبوت الولاية المطلقة للفقيه إنّما ظهر أخيراً على يد «بعض متأخّري المتأخّرين» - على حدّ تعبيره -.

■ (٢٤): الفقيه الإسلامي الكبير والآية الكبرى السيد محمّد رضا الگلپايگاني رحمه الله:

المتوفى سنة ١٤١٦هـ.

جاء في تقرير بحثه الفقهي - بعد بحث مسهب عن ولاية الفقيه، وأدلّتها -:

وبالجملة: لا يبعد استفادة الولاية للفقيه الجامع للشرائط في ما يرتبط بالأمور العامّة، وحفظ المجتمع والأمّة، وسياسة الرعيّة والملّة، لوضوح أنّ الاجتماع ونظمه لا ينتظم إلّا بسلسلة من القوانين المجعولة لهم، والجارية فيهم، والحاكمة عليهم، حتّى يقف كلّ من الناس على حدّ محدود، وحقّ مربوط، ولا يتعدّى بعض على بعض، ولا يأكل القويّ الضعيف، ويقام الاعوجاج، ويرتفع اللجاج، كما في المرويّ عن الرضا عليه السلام، قال: كيف يمكن إحالة الجهّال والفسّاق، وتخلية سبيلهم إلى ما هو المقرّر لهم في الشرع من حرمة ووجوب، ولا يكون فيهم أمر آخر مربوط بالرياسة والسياسة؟ فعلى هذا تارة يقال: يؤخذ بإطلاق الأدلّة العامّة مثل: «العلماء ورثة الأنبياء»، أو «أمناء

---

١. المصدر نفسه: ١٦.

الله وخلفاء الرسول» ويُحكم بأنّ كلّ ما كان للنبيّ والأئمّة عليهم السلام من المناصب؛ فهو ثابت للفقهاء إلّا ما أخرجه الدليل .. [إلى أن قال:] وأخرى يقال: إنّ استفادة الولاية المطلقة للفقهاء، وأنّ لهم ما كان للأئمّة إلّا ما أخرجه الدليل؛ إن كان لا يصحّ من الأدلّة العامّة إلّا أنّه يصحّ التمسّك بها، والاستدلال عليها لإثبات الولاية لهم في الأمور العامّة المتعلّقة بحفظ الرعيّة، ونظم أمرهم، وصونهم عن التجاوز، وإيقافهم على حدّ محدود، ومنعهم عن طلب ما لا يستحقّون، وعونهم على أخذ ما يستحقّون، كما نفينا البعد عنه في ما تقدّم. فعليه: يُحكم بثبوت الولاية للفقيه في ما يرتبط بسياسة الاجتماع، وإدارة المجتمع إلّا ما أخرجه الدليل، مثل الجهاد للدعوة إلى الإسلام؛ لاختصاصه بالنبيّ، والإمام، والمأذون الخاص منه عليهم السلام.[1]

■ (٢٥): **المفكّر الثائر والفقيه المؤسّس سيّد شهداء عصرنا أستاذنا الكبير الإمام السيّد محمّد باقر الصدر** قدّس الله نفسه الزكيّة:

المستشهد سنة ١٤٠٠هـ.

قال في كتابه القيّم «الفتاوى الواضحة» - عند بحثه عن التقليد -:

يُشترط في من يرجع إليه في التقليد: البلوغ، والعقل، والذكورة، وطيب الولادة، والإيمان، والاجتهاد، والعدالة، والحياة ..[2]

إلى أن قال رضوان الله عليه - عند بحثه عن الاجتهاد -:

---

١. الهداية إلى من له الولاية (تقرير بحث آية الله العظمى السيد الگلپايگاني): ٤٦-٤٧، بقلم أحمد الصابري، سنة ١٣٨٣هـ.

٢. الفتاوى الواضحة: ١١٨ طبعة المؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر.

المجتهد المطلق إذا توفّرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد المتقدّمة؛ جاز للمكلّف أن يقلّده - كما تقدّم - ، وكانت له الولاية الشرعية العامّة في شؤون المسلمين، شريطة أن يكون كفوءاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية معاً.[1]

وقال قدّس سرّه في أطروحته التي قدّمها لدستور الجمهورية الإسلامية في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية، قال في خاتمتها :

الصورة التي أعطيناها تقوم على المبادئ التشريعية التالية في الفقه الإسلامي:

١ - لا ولاية بالأصل إلّا لله تعالى.

٢ - النيابة العامّة للمجتهد المطلق الكفوء العادل عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر عليه السلام : «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»، فإنّ هذا النصّ يدلّ على أنّهم المرجع في كلّ الحوادث الواقعة بالقدر الذي يتّصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة، لأنّ الرجوع إليهم - بما هم رواة أحاديثهم، وحملة الشريعة - يعطيهم «الولاية»، بمعنى: القيمومة على تطبيق الشريعة، وحقّ الإشراف الكامل من هذه الزاوية.

٣ - الخلافة العامّة للأمّة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حقّ ممارسة أمورها بنفسها، ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام.

٤ - فكرة أهل الحلّ والعقد التي طبّقت في الحياة الإسلامية والتي تؤدّي - بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام - إلى افتراض مجلس يمثّل الأمّة، وينبثق عنها بالانتخاب.[2]

---

١. المصدر نفسه: ١٢٦

٢. الإسلام يقود الحياة (العدد ١) : ١٩.

ومن أجل أن تتّضح المعالم الكاملة لنظرية الحكم التي يتقدّم بها السيّد الشهيد على أساس من «ولاية الفقيه» ويتّضح المقصود من «إشراف نائب الإمام» - والذي يعني أنّ حقّ الولاية العامّة له أساساً، وكلّ ممارسات الحكم لا تتّصف بالشرعية إلّا إذا صدرت عنه، ولو بصورة غير مباشرة كالتي تتمّ من خلال جهاز الدولة، أو مجلس الشورى - ؛ لابدّ أن نلاحظ المبادئ العامّة التي يقوم عليها دستور الجمهورية الإسلامية في أطروحة السيّد الشهيد.

يقول قدس الله نفسه ما ملخّصه:

يؤمن الشعب الإيراني العظيم إيماناً مطلقاً بالإسلام بوصفه الشريعة التي يجب أن تقام على أساسها الحياة، وبالمرجعية المجاهدة بوصفها الزعامة الرشيدة التي قادت هذا الشعب في أحلك ظروف المبارزة حتّى حطّم الطاغوت وحقّق النصر، وبالإنسان الإيراني، وكرامته، وحقّه في الحرّية والمساواة والمساهمة في بناء المجتمع.

وعلى هذا الأساس يقرّر الأمور التالية :

١ - إنّ الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً : [قال:] وتعني هذه الحقيقة أنّ الإنسان حرّ، ولا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأيّ مجموعة بشريّة عليه، وإنّما السيادة لله وحده ... وهذه السيادة لله تعالى التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار لا إله إلّا الله، تختلف اختلافاً أساسياً عن الحقّ الالهي الذي استغلّه الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن، للتحكّم والسيطرة على الآخرين، فإنّ هؤلاء وضعوا السيادة إسمياً لله؛ لكي يحتكروها واقعياً، وينصبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض ... ومادام الله تعالى هو مصدر السلطات، وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدّد عن الله تعالى فمن الطبيعي أنّ تحدّد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الإسلامية.

٢- إنّ الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، بمعنى أنّها هي المصدر الذي يستمدّ منه الدستور، وتشرّع على ضوئه القوانين في الجمهورية الإسلامية.

٣- إنّ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أُسندت ممارستها إلى الأمّة، فالأمّة هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيّنها الدستور، وهذا الحقّ حقّ استخلاف ورعاية مستمدّ من مصدر السلطات الحقيقي؛ وهو الله تعالى.

والأمّة تحقق هذه الرعاية بالطرق التالية:

أوّلاً: يعود إلى الأمّة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن يتمّ ترشيحه من المرجعية كما يأتي في الرقم ٤، ويتولّى الرئيس المنتخب بعد ذلك بنفسه تكوين أعضاء حكومته.

ثانياً: ينبثق عن الأمّة - بالانتخاب المباشر - مجلس، وهو مجلس أهل الحلّ والعقد، ويقوم هذا المجلس بالوظائف التالية:

[١]: إقرار أعضاء الحكومة التي يشكّلها رئيس السلطة التنفيذية لمساعدته في ممارسة السلطة.

[٢]: تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة.

[٣]: ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.

[٤]: الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين، ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها.

٤- إنّ المرجعية الرشيدة هي المعبّر الشرعي عن الإسلام، والمرجع هو النائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية، وعلى هذا الأساس يتولّى ما يلي:

أوّلاً: المرجع هو الممثّل الأعلى للدولة، والقائد الأعلى للجيش.

ثانياً: المرجع هو الذي يرشّح أو يمضي ترشيح الفرد، أو الأفراد الذين يتقدّمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية، ويعتبر الترشيح من المرجع تأكيداً على انسجام تولّي

المرشح للرئاسة مع الدستور، وتوكيلاً له - على تقدير فوزه في الانتخاب - لإسباغ مزيد من القدسية والشرعية عليه كحاكم.

ثالثاً: على المرجعية تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية.

رابعاً: عليها البتّ في دستورية القوانين التي يعيّنها المجلس لملء منطقة الفراغ.

خامساً: إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كلّ مخالفة محتمله في المجالات السابقة.

سادساً: إنشاء ديوان للمظالم في كلّ البلاد؛ لدراسة لوائح الشكاوى والمتظلّمين، وإجراء المناسب بشأنها.

٥- إنّ الأمّة صاحبة الحقّ في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحقّ أمام القانون، ولكلّ منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحقّ عن آرائه، وأفكاره، وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما أنّ لهم جميعاً حقّ ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية. وتتعهّد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها، وإلى إطارها العقائدي، ولو كانوا ينتسبون إلى أديان أخرى.

٦- للجمهورية الإسلامية أهداف تاريخية بحكم رسالتها ومسؤوليتها العظيمة، وتقوم على أساسها خطوطها السياسية ومناهجها في مختلف المجالات، ففي الداخل تستهدف:

[١]: تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة.

[٢]: تجسيد روح الإسلام بإقامة مبادئ الضمان الاجتماعي، والتوازن الاجتماعي، والقضاء على الفوارق الطبقيّة، وتوفير حدّ أدنى كريم للمعاش لكلّ مواطن، وإعادة توزيع الثروة بالأساليب المشروعة، وبما يحقّق العدالة الاجتماعيّة.

[٣]: تثقيف المواطنين على الإسلام تثقيفاً واعياً، وبناء الشخصيّة العقائدية لكلّ مواطن.

وفي الخارج تستهدف:

[١]: حمل نور الإسلام إلى العالم كلّه.

[٢]: الوقوف إلى جانب الحقّ والعدل في القضايا الدوليّة، وتقديم المثل الأعلى للإسلام من خلال ذلك.

[٣]: مساعدة كلّ المستضعفين، ومقاومة الاستعمار، وبخاصّة في العالم الإسلامي.[١]

هذه خلاصة الأطروحة التي قدّمها السيّد الإمام الشهيد الصدر لمشروع دستور الجمهوريّة الإسلامية، والتي أفاد منها أعضاء المجلس التأسيسي للجمهورية الإسلامية، والتي دعيت بـ«مجلس خبراء الدستور» في الأطروحة التي أعدّوها لدستور الجمهورية الإسلامية، والتي عرضت على الرأي العام، وفازت بتأييد ما يزيد على ٩٨٪ من آراء الشعب الإيراني بتاريخ ١٢ فروردين سنة ١٣٥٨ هجرية شمسية، الموافق ١ أبريل من السنة ١٩٧٩ ميلادية.

وكما هو واضح فإنّ السيد الإمام الشهيد الصدر في أطروحته هذه لم يكن بصدد إعطاء الرأي الفقهي في موضوع ولاية الفقيه؛ بل كان بصدد صياغة أطروحة لدستور الجمهورية الإسلامية تنسجم مع مبادئ الشرع الإسلامي، غير أنّ تصريحاته المتكرّرة التي أدلى بها ضمن الأطروحة في ما يخصّ النيابة العامّة للمرجع عن الإمام المعصوم كقوله في الرقم (٤) أنّ «المرجعية الرشيدة هي المعبّر الشرعي عن الإسلام»، و«المرجع هو النائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية»، وقوله عند تلخيصه للمبادئ الفقهيّة التي أقام على أساسها أطروحته لدستور الجمهورية الإسلامية:

الصورة التي أعطيناها تقوم على المبادئ التشريعيّة التالية في الفقه الإسلامي:

١ - لا ولاية بالأصل إلّا لله تعالى.

---

١. الإسلام يقود الحياة (العدد ١): ٩-١٩.

٢- النيابة العامّة للمجتهد المطلق الكفوء العادل عن الإمام، وفقاً لقول إمام العصر «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله».

توضّح نظريّته في «النيابة العامّة» للفقيه العادل عن الإمام المعصوم، والتي هي المقصود بـ«الولاية العامّة» للفقيه.

تلخيص واستنتاج

وبعد هذا العرض التفصيلي - نسبيّاً - لآراء الفقهاء وكلماتهم حول ولاية الفقيه نستطيع أن نستنتج ما يلي:

- **أوّلاً:**

أنّ فكرة ولاية الفقيه قديمة بقدم الفقه الجعفري، وليست من مستحدثات المتأخّرين.

- **وثانياً:**

اتّفقت كلمة الفقهاء على:

١- أنّ إقامة الأحكام الإلهية في المجتمع البشري وإقرار العدل واجب مطلقاً، من دون اختصاص بزمان دون زمان، أو مكان دون مكان.

٢- أنّ القدر المتيقّن ممّن تجب عليه إقامة العدل، وتنفيذ الأحكام الشرعية بين الناس هو: الفقيه الجامع للشرائط، وهذا يعني أنّ شرعية الولاية السياسية العامّة للفقيه العادل متّفق عليها من غير خلاف.

٣- أنّ من الواجب على جميع المسلمين: إعانة الفقيه الجامع للشرائط، وإطاعته والخضوع لقيادته في سبيل إقامة أحكام الشرع، وإقرار العدل بين الناس.

٤- أنّ الفقاهة والعدل والكفاءة هي أقلّ ما يجب توفّره في من يتصدّى لقيادة الناس في سبيل إقرار العدل، وتنفيذ الأحكام الشرعية.

● **ثالثاً:**

بعد أن وضّحنا اتفاق كلمة الفقهاء على ثبوت «الولاية السياسية العامّة» للفقيه؛ ينبغي أن نشير إلى أنّ الخلاف القائم بينهم في هذا الموضوع يكاد ينحصر في ما يلي:

١- مدى توفّر الظروف والإمكانيات الفعلية التي يتمكّن بها الفقيه من إقرار العدل، وإقامة الدولة الإسلامية العادلة.

٢- في الأدلّة التي تثبت بها هذه الولاية، فهل تثبت بالأدلّة اللفظية؟ أو العقلية؟ أو من باب القدر المتيقّن من الوجوب والجواز؟

٣- في بعض شروط الفقيه الذي تثبت له «الولاية السياسية العامّة»، فهل يكفي فيه اتّصافه بالفقه والعدالة على المستوى الذي يشترط توفّره في المفتي والقاضي؟ أو يجب أن يتوفّر على مستوى أعلى من العدالة والفقه؟ وهل يكفي اتّصافه بالعلم بالأحكام الكلّية؟ أو يجب توفّره على مستوى من العلم بالموضوعات السياسية والاجتماعية أيضاً - زائداً على العلم بكلّيات الأحكام الشرعية عن أدلّتها التفصيليّة -؟

البحث الثاني
ولاية الفقيه في الكتاب الكريم

هناك مجموعة من الآيات الكريمة في القرآن العظيم يمكن الاستدلال بها لإثبات الولاية السياسية العامّة للفقيه العادل ومن جملة ذلك الآيات التالية :

■ **الآية الأولى :**

﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾.[1]

ولتوضيح دلالة الآية على ثبوت السلطة السياسية العامّة للفقهاء العدول نلفت النظر إلى ما يلي:

[١] : دلّت الآية الشريفة على أنّ الحاكمين بالتوراة هم ثلاث طوائف: النبيّون الذين أسلموا، والربانيّون، والأحبار - وهم علماء اليهود - .

---

١. سورة المائدة: ٤٤.

[٢] : أشارت الآية المباركة إلى أنّ العلّة والسبب الذي جعل الطوائف الثلاث هم الحاكمين بالتوارة هو أنهم ﴿اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾، و«ما» في قوله : ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا﴾ مصدرية، فيكون المعنى: «إنّهم يحكمون بالتوراة بسبب استحفاظهم لكتاب الله، وكونهم عليه شهداء».

و«الباء» هنا تفيد معنى العلّية - كما هو ظاهر - ؛ لأنّه هو المعنى المناسب للدخول على المصدر (أي: الاستحفاظ)، وليس من الصحيح ما زعمه بعض المفسّرين من كون «ما» هنا موصولة ليكون المعنى: «والأحبار يحكمون بالذي استحفظوه من كتاب الله»، فإنه سوف يكون تكراراً غير مفيد لقوله ﴿يَحْكُمُ بِهَا﴾، بل تكراراً مخلّاً؛ لأنّه يفقد كلمة «الاستحفاظ» شأنها في العبارة، وتكون كالحشو الزائد، وهو لا يناسب فصاحة الكلام الإلهي وبلاغته، ومن أجل ذلك اضطرّ بعض المفسّرين أن يجعل كلمة الأحبار متعلّقاً لقوله تعالى: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا﴾، قائلاً :

«الباء» في قوله : ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا﴾ يتعلّق بالأحبار، فكأنّه قال: «العلماء بما استحفظوا».[١]

ولكنّه لا يرفع الإشكال المذكور، مع أنّ الخطأ فيه - في ذيل تفسير الآية - واضح؛ لأنّ كلمة «الحبر» لا يتعدّى بالباء كما هو الحال في كلمة «العالِم»، وليست الكلمتان بشأن واحد من هذه الجهة؛ وإن كانتا بمعنى واحد، مع أنّ الظاهر: رجوع الضمير في ﴿اسْتُحْفِظُوا﴾ إلى جميع الطوائف الثلاثة السابقة الذكر، أو إلى الطائفتين الأخيرتين؛ وهم: الربانيّون، والأحبار في أدنى الاحتمالين. واختصاصه بالأحبار خلاف الظاهر، ولا قرينة عليه، ولا معنى لتعلّق الجارّ والمجرور الموصول بمثل ﴿الرَّبَّانِيُّونَ﴾.

١. مجمع البيان ٣ : ٣٠٥.

فيتعيّن: أن تكون «ما» في قوله: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا﴾ للمصدريّة، وعندئذٍ يتعيّن أن تكون «الباء» - أيضاً - بمعنى السببية، فيكون المعنى: إنّ النبيّين والربّانيّين والأحبار يحكمون بالتوارة بسبب أنّهم استحفظوا كتاب الله، وكانوا عليه شهداء.

[٣]: وإذا كانت العلّة في أنّ النبيّين والربّانيّين والأحبار يحكمون بالتوراة كونهم علماء بالكتاب، شاهدين عليه - ومن المعلوم أنّ عموم العلّة يستوجب عموم الحكم -؛ فتكون الآية دالّة بمقتضى عموم العلّة على أنّ «كلّ عالم بالكتاب شاهد عليه: يكون هو الحاكم بالكتاب». فالكتاب الإلهي - ومنه القرآن العظيم، كتاب الله الأعظم - إنّما يحكم به العلماء به، الشاهدون عليه.

[٤]: و«الشهادة» في القرآن الكريم - في هذه الآية، وفي كثير من الآيات -: يراد بها معناها الظاهر؛ وهو المعنى اللغوي، لا معناها الاصطلاحي الفقهي (وهو: الذي يُقتل في سبيل الله)، ومعناها اللغوي: الدليل والحجّة.

والقرائن الكثيرة تدلّ على أنّ المقصود بـ«الشهادة» في القرآن الكريم: الشهادة التامّة، أي الشهادة على الحقّ باللسان والوصف والفعل، وليس باللسان فحسب[١]، كما هو الحال في الشهادة المتعارفة في القضاء إذ يكون الشاهد شاهدا على الحقّ بلسانه فحسب. ومن القرائن على ذلك: التعدية بـ«على» فإنّ الشهادة باللسان تتعدّى إلى متعلّقها بنفسها، كما نقول: «أشهد أن لا إله إلّا الله»، أو بالباء كقوله تعالى:

﴿شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾.[٢]

---

١. تأمّل - على سبيل المثال - في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾، آل عمران: ١٤٠، وكذا البقرة: ١٤٣، والحج: ٧٨، وغيرها.

٢. سورة المائدة: ٨.

وحينئذٍ فيكون معنى «الشهادة على الكتاب»: أنّ الشاهد هو المعيار العملي المفسّر للكتاب في عالم التطبيق، ولا يكون كذلك إلّا بأن يكون عاملاً بالكتاب، متّصفاً بما يدعو إليه الكتاب، وآمراً به، منتهياً عمّا ينهى الكتاب، ومزدجراً عنه. فإنّ العامل بالكتاب، المتّصف بما يدعو إليه، والذي تتجسّد فيه قيم الكتاب ومفاهيمه؛ هو الدليل العملي على الكتاب، والحجّة القائمة عليه، وهذا هو معنى «الشهادة على الكتاب»، وهو المقصود بـ«العادل» الذي يصلح أن يكون حاكماً بالكتاب، مقيماً لأحكامه.

■ **الآية الثانية:**

﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[١]

فإنّ التأمّل في هاتين الآيتين وما قبلهما وما بعدهما؛ يهدي إلى أنّ الآية الأولى، مَثَل يشير إلى ضرورة أن يكون من بيده أمر الشيء، عالماً بما يصلح أمر ما وليه و هو العدل و ما يفسده و هو الظلم؛ و العلم هو المراد بالرزق الحسن، كما يدلّ على ذلك بعض آخر من آيات الكتاب وكذا ماورد في الحديث من تفسير الرزق بالعلم؛ ومن القرينة على ذلك قوله تعالى في ذيل الآية: بل أكثرهم لايعلمون.

فالآية الأولى تؤكّد على عدم إستواء العالم و غيره في ولاية الأمر؛ و أنّ العالم هو الّذي يستحق ولاية الأمر دون غيره.

---

١. سورة النحل: ٧٥-٧٦.

كما و أنّ الآية الثانية مَثَل يُراد به توضيح عدم إستواء العامل بالعدل مع غيره في إستحقاق ولاية الأمر؛ فالآية تستشير العقل الفطري و تستنطقه - و هو الذي يحكم بعدم إستواء العامل بالعدل، الآمر به، مع مَن لايعلم بالعدل و لايعمل به في القيام بالأمر - و النبيّ «ﷺ» هو المصداق الأبرز لذلك العالم بالعدل، العامل به، الذي تريد الآية لفت نظر النّاس إلى إستحقاقه لولاية أمر النّاس بحكم العقل.

فإنّ النبيّ «ﷺ» - لكونه عالماً بما أنزله الله، مجسّداً في سلوكه لذلك - فهو الذي يأمر بالعدل، وهو على صراط مستقيم، ومما يرشدنا إلى أنّ المراد بقوله: ﴿وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1] هو رسول الله «ﷺ» : قوله تعالى:

﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[2]، و﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾[3]، و﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[4].

والمراد بالمثل حينئذٍ: أنّ الذي يأمر بالعدل (لكونه عالماً به) وهو على صراط مستقيم (لكونه عاملاً بالعدل)؛ لا يستوي هو ومن ليس كذلك في استحقاق الطاعة والتبعيّة، واستحقاق الأمر والنهي، وأن يكون صاحب القرار في إدارة المجتمع الإنساني، وتسيير شؤونه.

والقرينة على أنّ المراد من «عدم الاستواء» : عدم الاستواء في الجهة التي تشمل حقّ الأمر والنهي؛ هو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾، فإنّه قرينة واضحة على أنّ

---

١. سورة النحل: ٧٦.

٢. سورة الشورى: ١٥.

٣. سورة الأعراف: ٢٩.

٤. سورة يس: ٣-٤.

حقّ الأمر والنهي داخل في الجهة المقصودة من «عدم الاستواء»؛ إن لم تكن هي الجهة المرادة خاصّة.

فالذي يدلّ عليه ظاهر هذا التمثيل: نفي الاستواء بين العالم العادل وبين غيره في استحقاق الطاعة والتبعيّة، والأمر والنهي. فكأنّ الآية تقول: لا يستوي العالم العادل الآمر بالعدل السالك للصراط المستقيم؛ مع من لا يتّصف بهذه الصفات في الأهليّة للقيادة والإمامة والإمرة والحكم.

وتأكيداً على هذه الحقيقة استعملت الآية أسلوب الاستفهام الذي يعني وضوح هذه الحقيقة في وجدان المخاطبين. ولا يعني نفي الاستواء إلّا أنّ أهليّة الحكم والأمر والنهي خاصّة بالعالم العادل، لا يشاركه فيها غيره، وهو المطلوب.

■ **الآية الثالثة:**

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾.[1]

دلّت الآية الكريمة على أنّ الذي يهدي إلى الحقّ - لكونه عالماً بالحقّ، وسالكاً طريقه - ؛ أحقّ بالاتّباع من غيره الذي يحتاج في سلوكه طريق الهدى إلى أن يتعلّم من العالم به، وأن يقتدي به، ويتّبعه. فهي واضحة الدلالة على أنّ الفقيه العادل أولى بالولاية والقيادة من غيره الذي يحتاج إليه في الاهتداء، فمع وجود الفقيه العادل لا يجوز لغيره أن يتولّى القيادة والإمرة. ولا يضرّ بعموم الآية ورودها في مورد خاصّ - وهو: نفي استحقاق الشركاء الذين اتّخذهم المشركون آلهة دون الله للاتّباع - ؛ فإنّ تعليل عدم استحقاقهم للتبعيّة بتعليل عامّ: يدلّ على عموم الملاك.

---

١. سورة يونس: ٣٥.

■ الآية الرابعة :

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾.[١]

دلّت الآية على نفي الاستواء بين العالم وغيره مطلقاً، وعلى فرض الإجمال فإنّ القدر المتيقّن من نفي الاستواء: نفيه عنهما في كلّ ما يمكن أن يكون للعلم دخل فيه، ولا شكّ أنّ قيادة الناس في طريق طاعة الله، وتنفيذ أوامره ونواهيه من أوضح موارد دخل العلم وتأثيره. فالنتيجة الحاصلة من دلالة الآية - في ما نحن فيه - : عدم استواء الفقيه العادل مع غيره في أهليّة القيادة والحكم، فمع وجود الفقيه العادل لا يحقّ لغيره تولّي مهامّ الإدارة والقيادة؛ لعدم أهليّته واستحقاقه مع وجود من هو أولى بذلك منه.

■ الآية الخامسة :

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَلَا ضَرّاً قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.[٢]

ورود الآية في أمر الولاية واضح، فهي تنفي ولاية غير الله سبحانه، وتؤكّد على انحصار حقّ الولاية به سبحانه دون غيره، ثمّ تستدلّ لذلك بنفي الاستواء بين الأعمى والبصير، وبين الظلمات والنور. وواضح من هذا التمثيل أنّ العمى والبصر كناية عن الجهل والعلم، والظلمات والنور كناية عن الظلم والعدل، أو أنّ الجهل

١. سورة الزمر: ٩.

٢. سورة الرعد: ١٦.

والعلم من مصاديق العمى والبصر، وكذا الظلمات والنور من مصاديقهما: الظلم والعدل - على أقلّ التقادير - ، وعموم نفي الاستواء يدلّ على نفي الاستواء بين الفقيه العادل وغيره، كمصداق لنفي الاستواء بين البصير وغيره، والنور وغيره، فإنّ مَثَل الفقيه العادل وغيره مثل البصير والأعمى، والنور والظلمات، فإنّ الفقيه العادل عالم بالطريق الذي يهدي إلى الحقّ، فهو كالبصير الذي يرى الطريق، وغيره كالأعمى الذي يحتاج إلى دلالة غيره، وهو في عدله كالنّور يهتدي به الضالّون، ويأمن في ظلّه الخائفون، وغيره كالظلمات التي لا تزيد سالكها إلّا خوفاً وضلالاً.

هذا من الآيات التي يمكن الاستدلال بها على أحقيّة الفقيه بالولاية على الناس من غيره، وهناك آيات أخرى مشابهة في المضمون للآيات التي ذكرناها فلا نطيل الكلام بالتعرّض لها.

البحث الثالث
ولاية الفقيه في السنّة الشريفة

هناك روايات كثيرة في سنّة المعصومين عليهم السلام يمكن الاستدلال بها لإثبات الولاية السياسية العامّة للفقيه، نختار منها أهمّ ما استدلّ به، أو يمكن الاستدلال به بهذا الصدد:

■ **الحديث الأوّل:**

ما رواه الكليني والشيخ بسند صحيح:

عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث .. [إلى أن قال:] قال أبو عبدالله سلام الله عليه: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا؛ فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه؛ فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله.[1]

---

١. الوسائل، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

وسند الكليني إلى الرواية كالتالي: «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داوود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة».

ورواه الشيخ بإسناده: «عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن محمّد بن عيسى». وبإسناده: «عن محمّد بن علي بن محبوب، عن محمّد بن عيسى».

سند الكليني إلى عمر بن حنظلة صحيح بلا كلام، وكذا السند الثاني للشيخ إليه في هذه الرواية، فالرواية صحيحة إلى عمر بن حنظلة.

أمّا عمر بن حنظلة فهو مقبول الرواية عند أصحابنا؛ وإن لم يرد بحقّه توثيق خاصّ. واشتهاره بين الأصحاب - لا سيّما القدامى منهم - بمقبوليّة الرواية؛ لا يقلّ عن شهادة التوثيق، مع أنّ التوثيق العامّ الذي تضمّنته شهادة الشيخ الطوسي على أنّ الثلاثة (أي: محمّد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، والبزنطي) لا يروون ولا يرسلون إلّا عمّن يوثق به؛ يشمله. فيكون ثابت الوثاقة، وبذلك يكون سند الرواية تامّاً لا إشكال فيه.

وأمّا دلالتها: فقوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» - الظاهر في التعليل للحكم السابق وهو «فليرضوا به حكماً» - : يدلّ بإطلاقه على نصب المعصوم للفقيه حاكماً على الناس بصورة مطلقة، فتثبت له كلّ صلاحيات الحاكم الثابتة له عرفاً وشرعاً. وتوهّم أنّ المراد بالحاكم هنا هو «القاضي» ليس بوارد لعدّة أمور:

[١]: ظهور لفظ «الحاكم» في مطلق الحكم الأعمّ من «القضاء»، فهو يرادف «الأمير» و«السلطان» في مفهومه العرفي فيدلّ على ما يدلّ عليه هذان اللفظان وامثالهما من المترادفات.

[٢]: أنّ اختلاف التعبير في الرواية - بين القضيّة التي تضمّنت الحكم الوارد في الرواية؛ وهو: «فليرضوا به حَكَماً»، وبين القضيّة المبحوث عنها التي جيء بها لتعليل ذلك الحكم؛ وهي قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»، إذ

جاء التعبير بـ«الحَكَم» في الأولى وبـ«الحاكم» في الثانية - : قرينة أكيدة على اختلاف المراد والمعنى بين اللفظين، ولا شكّ في اختصاص اللفظ الأوّل بمعنى القضاء، فيكون المراد من اللفظ الثاني غيره، ولا يحتمل إرادة معنى آخر غير الحكم بمعنى السلطنة والإمارة، فيكون هو المعنى المتعيّن قصده من لفظ الحاكم.

[٣]: إنّ لفظ «الحاكم» في قوله : «قد جعلته عليكم حاكماً» : قد ورد متعدّياً بـ«على»، ولفظ «الحاكم» حينما يتعدّى بـ«على»؛ إنّما يناسب معنى السلطنة والحكم، ولو كان المراد منه معنى القضاء؛ كان المناسب أن يرد متعدّياً بـ«بين»، فيقال: «جعلته بينكم حاكماً».

■ **الحديث الثاني :**

ما رواه الصدوق والشيخ بسند صحيح:

عن الكليني عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك .. [إلى أن قال:] وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله ..»[١] الحديث.

سند الرواية صحيح، ولا يضرّ بصحّته عدم التعرّض لوثاقة إسحاق بن يعقوب في كتب الرجال؛ فإنّه لم يكن من المصنّفين أو الرواة ليذكر في كتب الرجال، ويكفي دلالةً على وثوقه : اعتماد الكليني عليه في نقل هذه المكاتبة التي لم يكن من الممكن صدورها إلّا للخواصّ من أهل الثقة والاعتماد، وكذا اعتماد غيره من كبار علماء

---

١. الوسائل، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

عصر الغيبة الصغرى، وأوائل الغيبة الكبرى ممّن عاصر الراوي، أو قارب عصره على هذه المكاتبة وعلى راويها، من قبيل: أبي غالب الزراري، وابن قولويه، والصدوق، وغيرهم، وقد مضى بعض الحديث عن ذلك في أوائل بحثنا عن ولاية الفقيه في كلام الفقهاء.

أمّا دلالتها: فهي تامّة الدلالة على نيابة الفقيه عن المعصوم مطلقاً، وكونه حجّة في كلّ ما يكون المعصوم حجّة فيه إلّا ما خرج بدليل خاصّ، ويمكن توضيح هذه الدلالة ضمن نقاط:

[١]: إنّ «الحوادث» التي نصّت المكاتبة على كونه الفقيه حجّة فيها عن المعصوم؛ تشمل كلّ الحوادث التي يحتاج فيها للرجوع إلى المعصوم، فإنّ الجمع المحلّى باللام يفيد العموم، وحمل اللام على العهد خلاف الظاهر، ولا قرينة عليه.

[٢]: وبغضّ النظر عن عموم قوله: «أما الحوادث...»؛ فإنّ إطلاق التعليل - وهو قوله عليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم» - يدلّ بنفسه على عموم نيابة الفقهاء عن المعصوم، وكونهم حجّة في كلّ ما يكون حجّة فيه، ولا يضرّ بإطلاق التعليل خصوص المعلّل، أو إجماله؛ لاقتران التعليل بما يؤكّد عمومه - وهو قوله: «وأنا حجّة الله» - ممّا يدلّ بدلالة الاقتران على أنّ عموم حجيّة الفقيه عن المعصوم كعموم حجّية المعصوم عن الله سبحانه وتعالى.

[٣]: إنّ من المقطوع به: أنّ المقصود بـ«رواة حديثهم»: ليس هو من يروي ألفاظ حديثهم من دون معرفة معانيه ومقاصده؛ للقرينة الداخلية، وهي: مناسبة الحكم والموضوع، وللقرائن الخارجية الكثيرة، ومنها: سائر الروايات التي وردت في هذا الباب، فالمقصود إذن من «رواة حديثهم»: رواة علومهم ومقاصدهم التي تضمّنتها أحاديثهم، وهم: الفقهاء.

■ الحديث الثالث :

ما رواه الشيخ الصدوق في «عيون أخبار الرضا عليه السلام» بأسانيد ثلاثة، وفي «معاني الأخبار» بسند رابع، وفي «المجالس» بسند خامس، واعتمد عليه فارسله في «الفقيه» إرسال المسلمات، قال:

وقال أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله : «اللهمّ ارحم خلفائي»، قيل يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال صلى الله عليه وآله : «الذين يأتون بعدي يروون حديثي وسنتي».[١]

ولا بأس بأن نذكر أسانيد الصدوق إلى الرواية:

أمّا أسانيده إليها في «عيون أخبار الرضا» مع زيادة : «فيعلّمونها الناس بعدي» فهي:

١ - محمد بن عليّ الشاه مروزي، عن محمّد بن عبد الله النيسابوري، عن عبيد الله النيسابوري، عن عبيد الله بن أحمد بن عامر الطائي، عن أبيه، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام.

٢ - أحمد بن إبراهيم بن بكر الخوزي، عن إبراهيم بن هارون بن محمّد الخوزي، عن جعفر بن محمّد بن زياد الفقيه، عن أحمد بن عبد الله الهروي، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام.

٣ - الحسين بن محمّد العدل، عن علي بن محمّد بن مهرويه القزويني، عن داوود بن سليمان الفرّاء، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام.

ورواه في المجالس مع زيادة : «ثم يعلمونها» بالسند التالي:

٤ - الحسين بن أحمد بن إدريس، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن عليّ، عن عيسى بن عبد الله، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام .

---

١. من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٢٠، الحديث رقم: ٥٩٢٣.

٥ - عن أبيه : عليّ بن الحسين بن بابويه، عن عليّ بن إبراهيم، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن اليعقوبي، عن عيسى بن عبد الله العلوي، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ عليه السلام .

الرواية مستفيضة لكثرة طرقها، فهي موثوقة الصدور، ولا يضرّ وجود المجاهيل في سلسلة أسانيدها؛ بعد استفاضتها، وتعدّد طرقها تعدّداً يمنع احتمال الكذب أو الخطأ في نقلها.

أما دلالتها فيمكن توضيحها ضمن النقاط التالية:

● النقطة الأولى :

إنّ الظاهر من الرواية : أنّ الكلام فيها سيق للدلالة على خلفاء الرسول والتعريف بهم، ولم يكن الترحّم مقصوداً بالذات، بل كان طريقاً وذريعة إلى التذكير والتعريف بهم. فالمقصود بالذات من الكلام - حسبما تدلّ عليه القرائن المتعدّدة ـ هو: التعريف بخلفاء الرسول، ويدلّ على ذلك:

[١]: عدم وجود خصوصية معيّنة تقتضي الترحّم على خصوص الخلفاء - بما هم خلفاء - ، ولا تشتمل الرواية على ما يدلّ على خصوصيّة فيهم؛ مذكورة أو معهودة بين المتكلّم والسامع تقتضي ذلك.

[٢]: سؤال السائل أو السائلين عن الخلفاء، ممّا يدلّ على أنّ الترحم على الخلفاء إنّما سيق لإثارة السؤال في نفوس المستمعين عنهم، مقدّمة للتعريف بهم.

[٣]: أنّ كثيراً من النقول الحاكية لنصّ الرواية تشتمل على تكرار قوله: «اللهمّ ارحم خلفائي» ثلاث مرّات، مما يؤكّد القصد إلى إثارة انتباه المستمع إلى خلفاء الرّسول، وتركيز مفهوم الخلافة والخليفة عن الرّسول في ذهن السامع، ممّا يؤيّد ما قلناه من أنّ الكلام في الرواية مسوق في الأساس لإثارة موضوع الخلافة عن الرسول والتعريف بخلفائه ﴿صلى الله عليه وآله﴾.

● النقطة الثانية :

أنّ الظاهر أنّ المراد من قوله: «يروون حديثي وسنّتي» : هم العلماء بسنّة الرسول (ﷺ)، وهم الفقهاء، وذلك:

[١]: لورود كلمة «سنّتي» معطوفة على «حديثي»، وهي ظاهرة في واقع سنّة الرسول الذي لا طريق إليه إلّا بأساليب الفقاهة، ووسائلها المتوفّرة للفقيه العارف بأساليب الكشف عن واقع سنّة الرسول، من خلال ما روي عنه من الحديث، أو من خلال سائر القرائن العقلية أو النقلية التي يمكن بها الكشف عن واقع سنّة رسول الله (ﷺ).

[٢]: مناسبة الحكم والموضوع، أو قل: الوصف والموصوف، والمقصود بالحكم أو الوصف هو: «الخلافة عن الرسول»، والمقصود بالموضوع هو: «الذين يروون .. »، فإنّ المناسبة العقلية والعرفيّة بينهما تقتضي أن يكون المراد بـ «الذين يروون حديثي وسنّتي» هم: الفقهاء العارفين بسنّة الرسول وحديثه، بما يشتمل عليه من المعاني والمفاهيم والمقاصد، وهو ما نعنيه من الفقاهة أو الاجتهاد، أمّا «الرواية عن رسول الله» رواية مجرّدة عن فهم معاني الرواية ومقاصدها وما يحيط بها من قرائن لفظية أو حالية ونقلية وعقليّة، ومتّصلة أو منفصلة؛ فإنّه لا يناسب - قطعاً - «الخلافة عن الرسول» خلافة دلّ على أهمّيتها الكبرى بالترّحم على صاحبها ثلاثاً.

[٣]: وجود الأدلّة النقلية والعقلية والقرائن الخارجية الأخرى التي تدلّ دلالة قطعيّة على اختصاص مقام الخلافة عن الرّسول بالعلماء بسنّته وشريعته، فتكون قرينة أخرى دالّة على أنّ المقصود بـ «الذين يروون ..» في هذه الرواية هم: الفقهاء بشريعة الإسلام، العلماء بسنة الرسول (ﷺ).

•

● **النقطة الثالثة :**

بناءً على ما مضى: فإنّ الرواية المذكورة تدلّ بوضوح على أنّ الفقهاء هم خلفاء الرّسول (ﷺ) خلافة عامّة مطلقة في كلّ ما جاء به الرسول، إلّا ما خرج بالدليل الخاصّ، وهو في جملة واحدة : «الرئاسة العامّة في أمور الدين والدنيا»، أو: المرجعية العامّة الشاملة للفتوى، والقضاء، والسلطة السياسية، وغيرها من شؤون الناس وقضاياهم التي يحتاجون فيها إلى مرجع يرجعون إليه، وإلى إمام يأتمّون به، وإلى أمير يأمُر فيطاع.

قد يقال: إنّ دلالة هذه الرواية على قيام الفقيه مقام رسول الله في كلّ شؤونه - ومنها : الولاية السياسية العامّة، إلّا ما خرج بالدليل - تتوقّف على جريان الإطلاق في «الخلافة»، وهو من الإطلاق في المحمول، وهو ممنوع لعدم جريان مقدّمات الحكمة بالنسبة إلى أفراد المحمول، كما لا يجري الإطلاق في «الوجوب» إذا قال: الصلاة واجبة، أو الحج واجب بحيث يفيد ثبوت كلّ افراد الوجوب ومصاديقه الممكنة. ولكن يجاب عنه :

أوّلاً - بعد تسليم كبرى عدم جريان الاطلاق في المحمول - : أنّ مادة (الخلافة بل وكذا ما يشابهها من مثل الوكالة أو الوصاية) لها خصوصية تمنع عن الإجمال، ولا تنفكّ عرفاً عن إفادة الإطلاق، فإنّ خلافة الشخص عن شخص تفيد - عرفاً - قيامه مقامه في كلّ ما من شأنه القيام به إلّا إذا دلّت القرينة على اختصاص الخلافة بشأن خاصّ، ولهذا لم يتبادر الشكّ إلى الذهن في إطلاق مثل: «عليٌّ خليفتي»، وكذا لو قال القائل: «فلان وكيلي، أو: وصيّي» فإنّ مفاد ذلك عرفاً إطلاق الوكالة أو الوصاية في كلّ ما يقبل الوكالة أو الوصاية شأناً إلّا إذا دلّ الدليل على التخصيص.

وثانياً: على تقدير ورود الإشكال؛ فإنّه لا يمنع الاستدلال، وذلك لأنّ الإجمال وعدم الإطلاق لا يمنع من الدلالة على ثبوت القدر المتيقّن والقدر المتيقّن من الخلافة

هنا هو: «الخلافة في الطاعة والولاية السياسية» موضوع البحث، ذلك لأنّ سائر مقامات النبيّ - كتلاوة آيات الله، وتبليغ رسالاته، وتهذيب الناس وتزكيتهم - ، لا يتوقّف قيام غير الرسول بها بعده على استخلافه للقائم بها، فإنّ بيان الأحكام والشرائع والمقاصد التي بلّغها الرسول غير متوقّف على استخلافه لمن يبيّنها عنه، وكذا تربية الناس وإصلاحهم خُلقياً غير متوقّفة على أن يستخلف الرسول المربّي لذلك، أمّا الطاعة والولاية فإنّ أمرها مختلف عن سائر شؤون رسول الله ومقاماته، فإنّ طاعة غير الرسول وولايته لا تكون طاعة لرسول الله وخضوعاً لولايته إلّا باستخلافه لمن يخلفه في الولاية والأمر، فلا تكون طاعة الأمر وولاية الوليّ طاعةً للرسول وولاية عنه إلّا إذا كان مستخلفاً لذلك من قبل رسول الله (ﷺ)، وهذا الأمر واضح، يشهد له العقل والعرف، فإنّ الشؤون التي يتّصف بها الإنسان العادي - أيضاً - كذلك، فإنّ من الممكن لغيره أن يقوم بها عنه من دون حاجة إلى استخلاف أو شبهه من وكالة وإذن إلّا التصرّفات المتوقّفة على الولاية، فإنّ غير صاحبها لا يجوز له أن يقوم بها إلّا إذا أذن له صاحبها بذلك، أو استخلفه لذلك.

فإذا كان قيام غير الرسول مقامه في الطاعة والولاية هو الشأن الوحيد من شؤون رسول الله (ﷺ) الذي لا يقوم به غيره إلّا باستخلاف الرسول (ﷺ) له، فإذا ورد التعبير بالخلافة في كلام الرسول (ﷺ) كان القدر المتيقّن من المراد منه خلافته في الطاعة والولاية.

■ **الحديث الرابع:**

ما رواه الكليني في الكافي:

عن محمّد بن الحسن وعليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، ومحمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، جميعاً عن جعفر بن محمّد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القدّاح، وعليّ

بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً؛ سلك الله به طريقاً إلى الجنّة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به، وإنّه يستغفر لطالب العلم مَن في السماء ومَن في الأرض؛ حتّى الحوت في البحر، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر، وإنّ العلماء ورثة الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظّ وافر».[1]

وروى حديثا آخر قريبا منه في المضمون:

قال: محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن محمّد بن خالد عن أبي البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أنّ الأنبياء لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً؛ وإنّما ورّثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً، فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه، فإنّ فينا أهل البيت في كلّ خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.[2]

وروى الصدوق الحديث مرسلاً بلفظ «الفقهاء» بدلاً من «العلماء»، فقد روي عن أمير المؤمنين في وصيّته لمحمد بن الحنفية أنّه قال:

«وتفقّه في الدين فإنّ الفقهاء ورثة الأنبياء».[3]

سند الرواية غير تامّ، لكنّ تعدّد طرقها من الخاصّة والعامّة من جهة، واشتهارها بين الخاصّة والعامّة من جهة أخرى؛ توجبان الاطمئنان بصدورها من المعصوم.

---

١. الأصول من الكافي ١ : ٣٤، باب صفة العلم، وفضله، وفضل العلماء.

٢. نفس المصدر : ٣٢.

٣. من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٧٧، باب النوادر من آخر الكتاب، الحديث رقم ١٠، ط. النجف، دار الكتب الإسلامية.

أمّا دلالتها فقوله (ﷺ): «العلماء ورثة الأنبياء» يدلّ على وراثة العلماء عن الأنبياء في كلّ ما هو من شؤون الأنبياء، ومن ذلك: الولاية العامّة، والقيادة السياسية التي دلّت على ثبوتها للأنبياء: الأدلّة القطعية من الآيات والأخبار المتواترة.

إن قيل: إنّ قرينة السياق تمنع عن الإطلاق، وهي تدلّ على: أنّ وراثة العلماء للأنبياء إنّما هي وراثتهم في علومهم وأحاديثهم، لا في مطلق شؤونهم؛ لتشمل وراثتهم في القيادة السياسية والولاية العامّة.

قلنا: أوّلاً: إنّ الرواية الأولى - كما هو الظاهر - عبارة عن مجموعة روايات عن رسول الله جمعت في حديث واحد، ومنها: «العلماء ورثة الأنبياء»، فسياق هذه الرواية - في الأصل - مستقلّ عن سياق سائر مقاطع الرواية، فلا يمنع إطلاقها ما ادّعي من قرينة السياق. أمّا الرواية الثانية: فقوله: «ذلك أنّ الأنبياء لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً ..» بيان لعلّة الوراثة، وليس قيداً للوراثة، فالوراثة مطلقة؛ وإن كان سببها خاصّاً، وهو أنّ الأنبياء لا يورّثون إلّا العلم، فإنّ الأنبياء ليس لديهم ما يورّثونه من متاع الدنيا؛ وإنّما الذي يملكونه ثمّ يخلفونه من بعدهم هو: علومهم ومعارفهم، وذلك كما لو أنّ أحداً عيّن لنفسه وكيلاً في شؤونه وأموره، وأطلق له الصلاحيّات، وكان السبب في ذلك معرفة الوكيل وبصيرته بالأمور، فالصلاحيّات العامّة المطلقة للوكيل إنّما خولّت له بسبب خاصّ، وهو البصيرة بالأمور، فكما لا ينافي خصوص السبب هنا عموم الوكالة؛ كذلك لا منافاة - في ما نحن فيه - بين خصوص السبب (وهو العلم) وعموم الوراثة.

والوراثة - هنا - كالوراثة التي جاء التصريح بها في بعض آيات الكتاب للنبيّين بعضهم عن بعض، كقوله تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ أو قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾، وغير ذلك من الآيات، تشمل وراثة الولاية والحكم، كما تشمل وراثة العلم.

ثانياً: تخصيص الوراثة هنا بـ«الوراثة في العلم» خاصّة : يجعل القضيّة قضيّة بشرط المحمول؛ وهو خلاف التعبير العرفي، فيتعيّن أن يكون المراد بالوراثة : وراثة الانبياء في عامّة شؤونهم التي جاؤوا من أجلها. توضيح ذلك:

إنّ المقصود بـ«العلماء» في الرواية المبحوث عنها : ليس العلماء بعلوم أخرى غير علوم الأنبياء، فليس المقصود بهم مثلاً: الأطباء، أو المهندسين، أو غيرهم من أهل العلم بالعلوم الطبيعية أو الرياضية أو غيرهما (وخاصّة في النصّ الذي جاء بلفظ الفقهاء) ؛ بل المقصود بهم - قطعاً - : العلماء بعلوم الدين، التي هي علوم الأنبياء، وحينئذ فلو كان المقصود بوراثة هؤلاء العلماء للأنبياء : كونهم علماء بالدين، وأنّ علوم الأنبياء قد انتقلت إليهم لا غير؛ كان معنى الرواية : أنّ العلماء علماء !! وأنّ الذين يعلمون علوم الدين هم الذين يعلمون علوم الدين !! فتكون القضيّة سخيفة خالية عن المعنى، وتتحوّل إلى قضيّة بشرط المحمول، ومن النوع الذي قيل فيه : «وفسّر الماء بعد الجهد بالماء» !

فلابدّ أن يكون المقصود بالوراثة : خلافة العلماء للأنبياء، ومرجعيّتهم للناس في شؤونهم التي يرجعون فيها إلى الأنبياء، وأن يكون وصف «العلماء» وصفاً معرّفاً هؤلاء الخلفاء الوارثين مقام الأنبياء، وهو المطلوب.

■ الحديث الخامس :

ما جاء في ذيل الخطبة المعروفة بالشقشقية، وهي من مشهورات خطب أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وجلائل كلماته المعروفة عنه. قال صلوات الله عليه في خاتمة كلامه في هذه الخطبة :

أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة؛ لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله تعالى على العلماء أن لا يُقارّوا على كِظّة ظالم، ولا سَغب مظلوم؛ لألقيتُ

حبلها على غاربها، ولسقيتُ آخرها بكأس أوّلها، ولألفتيم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز.[١]

أمّا سند الرواية: فهي ممّا رواه الرضي مرسلاً عن أمير المؤمنين في نهج البلاغة، ولا يضرّ الإرسال بصحّتها، لأنّ هذه الخطبة من خطب أمير المؤمنين المشهورة التي أدلى بها زمن خلافته، واشتهرت بين الناس، وتواتر نقلها عنه، وهكذا شأن سائر خطبه المعروفة المشهورة، فلا حاجة في إثباتها إلى وجود إسناد صحيح كسائر أخبار الآحاد، وقد قال الشيخ المفيد بشأن هذه الخطبة: «هي أشهر من أن تدلّ عليها لشهرتها»[٢]. وقال السيد عبد الزهراء الخطيب في كتابه «مصادر نهج البلاغة» - عند ذكره لهذه الخطبة -: «وقد روتها العامّة والخاصّة، وشرحوها، وضبطوا ألفاظها من دون غمز في متنها، ولا طعن في أسانيدها»[٣]. وقد ذكر السيد الخطيب في كتابه المذكور سبعة عشر مصدراً غير نهج البلاغة من مشاهير المصادر التاريخية والروائية التي أثبتت هذه الخطبة، وروتها عن أمير المؤمنين صلوات‌الله‌عليه.[٤]

وأمّا دلالتها: فإنّه صلوات‌الله‌عليه ذكر في مقام التعليل، وتوضيح السبب الذي دعاه إلى تحمّل أعباء الخلافة الرسمية - رغم هناتها - أمرين:

١ - حضور الحاضر، ووجود الناصر من الناس.

٢ - مسؤوليّة العلماء أمام الله سبحانه في إقرار العدل بين الناس، وعهده إليهم: «أن لا يُقارّوا على كِظّة ظالم، ولا سَغب مظلوم». ولا شكّ أنّ المراد بـ«عدم المقارّة على كظّة الظالم وسغب المظلوم»: ليس مجرّد عدم المقارّة عليها في القول - بالأمر بالمعروف،

---

١. نهج البلاغة: ٥٠، الطبعة الأولى بتحقيق صبحي الصالح.

٢. الجمل: ٦٢.

٣. مصادر نهج البلاغة ١: ٣٠٩.

٤. راجع المصدر السابق: ٣٠٩-٣٢٢.

والنهي عن المنكر قولاً وكلاماً - فحسب؛ وإلّا لما كان التعليل مناسباً للمعلول، وهو تصدّيه للخلافة، فمناسبة العلّة للمعلول هنا تقتضي وتحتمّ أن يكون المراد هنا بعدم المقارّة على الظلم: الآمريّة بالمعروف، والناهوية عن المنكر فعلاً، وذلك بالقيام بالعدل، وتصدّي مسؤولية إقرار العدل على مستوى القيادة والإمارة، كما فعل هو صلوات الله تعالى عليه.

فيكون المعنى الحاصل من كلامه صلوات الله عليه: أنّ من الواجب على العلماء عندما يجدون من الناس أنصاراً وأعواناً أن يتحمّلوا مسؤوليّتهم في قيادة الناس من أجل إقرار العدل، وحسم مادّة الفساد والظلم، فالعلماء إذن مسؤولون عن إقرار العدل بين الناس، وعليهم القيام بواجبهم في التصدّي للولاية العامّة، والقيادة السياسية التي بها يتمّ إقرار العدل ونفي الفساد والظلم عن المجتمع، ولهذا السبب أقدم هو صلوات الله عليه على التصدّي للولاية الظاهرية، وتحمّله لأعباء الخلافة الرسميّة.

■ الحديث السادس:

ما رواه الرّضي - أيضاً - في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، ورواه آخرون (منهم: أبو جعفر الإسكافي في «نقض العثمانية»). قال صلوات الله عليه:

أيّها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه، وأعملهم به، فإن شَغَبَ شاغب استُعتب، وإن أبى قُوتل، ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتّى تحضرها عامّة الناس، فما إلى ذلك سبيل؛ ولكنّ أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثمّ ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار.[١]

---

١. نهج البلاغة: ٣٤٨، الخطبة ١٧١، ط الاعلمي مع شرح الشيخ محمّد عبده، [الخطبة ١٧٣ في طبعات أخرى، راجع: تمام نهج البلاغة: ٤١٤، النسخة الموثقة].

أمّا سندها : فالرواية من مشهورات خطب أمير المؤمنين في عصر خلافته، وقد تواتر نقلها عنه، فهي غنيّة عن الإسناد – شأنها شأن سابقتها – ، فلا حاجة إلى البحث عن سندها.

وأمّا دلالتها : فهي واضحة الدلالة على أنّ الذي يستحقّ إمامة الناس هو «الأعلم بأمر الله» – في قيادة الناس لاقامة الحقّ وتطبيق أحكام الله – و«أقواهم عليه»، أي: أكثرهم كفاءة، وأقدرهم على قيادة الناس في سبيل إقامة أمر الله، وتطبيق العدل في المجتمع، وهذا هو ما نعنيه من «ولاية الفقيه العادل الكفوء».

وأمّا قوله عليه السلام : «لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتّى يحضرها عامّة النّاس .. » إلى آخر كلامه صلوات الله عليه ؛ فإنّه يشير به صلوات الله عليه إلى ما كان يثيره مناوؤوه عندما خرجوا عن طاعته، وألّبوا الناس عليه من الإرجاف والتشكيك، وليس له مفهوم يدلّ على أنّ مجرّد حضور العامّة من الناس واختيارهم للإمام يجعله أحقّ من غيره؛ وإن كان فاقداً لشرط الأعلميّة بأمر الله، والأقوائية على أمر القيادة والإمامة ! بل يدلّ على أنّ الإمام الذي توفّرت فيه شروط الحقّانية – من الأعلمية بأمر الله، والأقوائية على الإمامة والقيادة – لا تتوقّف شرعية قيادته وإمامته على أن يحضر عقدها له عامّة الناس، ولو توقفت شرعية الإمامة على ذلك لم يكن إلى ذلك سبيل، وللزم أن لا تكون الإمامة الشرعية ممكنة التطبيق. **وقوله** عليه السلام : «ولكنّ أهلها يحكمون على من غاب عنها .. » : ليس في صدد بيان ما تتوقّف عليه شرعية الإمامة وحقانيّتها، فإنّه صلوات الله عليه فرغ عن بيان ما تتوقّف عليه شرعية إمامة الإمام في صدر كلامه إذ قال: «إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه .. »، وإنّما هو بصدد بيان أنّ البيعة للإمام ليس يشترط فيها حضور الناس عامّة؛ بل ينوب الشاهد عن الغائب، كما أنّ الشاهد الذي بايع الإمام الحقّ – الذي توفّرت فيه شروط الحقّانية من الأقوائية على الأمر، والأعلمية بأمر الله فيه – ليس له أن يرجع عن بيعته والتزامه.

وقرينة السياق وغيرها من القرائن الداخلية والخارجية تدلّ بصورة قطعيّة واضحة على أنّ الإمام صلوات‌الله‌عليه كان يشير في كلامه هذا إلى ما كان يتذرّع به مناوؤوه - وعلى رأسهم طغاة بني أميّة - من عدم حضور عامّة الناس عند البيعة له بالإمامة بعد مقتل عثمان، ليبرّروا به خروجهم عن طاعته، وعدم انقيادهم لإمامته، فكان كلامه صلوات‌الله‌عليه - هنا - نقضاً لأحجوجتهم، وإتماماً للحجّة عليهم، وإلزاماً لهم بما التزموا به على أنفسهم مع من سبقه من الخلفاء، فإنّهم كانوا يقرّون شرعية من سبقه من الخلفاء، بل إنّ معاوية الذي كان من رؤوس المناوئين له عليه‌السلام إنّما استولى على الشام بتولية الخلفاء السابقين له عليها، ولم يكن للخلفاء السابقين من حضور الناس عند البيعة بأكثر ممّا حصل له عليه‌السلام ، بل ولم يحضر لأحد من الخلفاء السابقين من جماهير المبايعين ما حضر لبيعته عليه‌السلام بعد مقتل عثمان، فليس - بعد بيعة الناس لعليّ عليه‌السلام - لمن شهد البيعة معه كطلحة والزبير أن يرجع عنها، وليس لمن غاب عنها - كمعاوية - أن يختار عدم البيعة.

■ **الحديث السابع :**

ما رواه الرضي - أيضاً - في «نهج البلاغة» عن أمير المؤمنين عليه‌السلام ، ورواه أيضاً ابن الجوزي في تذكرته : قال صلوات‌الله‌عليه :

> وقد علمتم أنّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج، والدماء، والمغانم، والأحكام، وإمامة المسلمين: البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيُضلّهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدُول فيتّخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطّل للسنّة فيُهلك الأمّة.[١]

وأورد ابن الجوزي في «تذكرة الخواص» هذه الزيادة :

---

١. نهج البلاغة : ٢٧٨، الخطبة ١٢٩، ط الأعلمي. [الخطبة ١٣١ في طبعات أخرى، راجع: تمام نهج البلاغة: ٥١٨].

ولا الباغي فيدحض الحق، ولا الفاسق فيشين الشرع.[١]

وقال المحمودي في «نهج السعادة» - عند روايته هذه الخطبة - :

وعلى رواية : أنّه كتبه لتُقرأ على الناس، لعدم تمكّنه من الخطبة؛ لعلّته.[٢]

والكلام في سند الرواية كالكلام في سابقتيها، مع زيادة أنّ هذه الأخيرة تتمتّع بما يزيدها قوّة؛ لكونها كتبت ثمّ قرئ على الناس مكتوبها، والكتابة أدعى إلى الحفظ والضبط من مجرّد النقل عن ظهر الخاطر. والحاصل: أنّ الرواية موثوق بصدورها عن أمير المؤمنين عليه السلام لما ذكرناه سابقاً، فلا حاجة إلى البحث في سندها.

أمّا دلالتها: - فبعد الالتفات إلى أنّ قوله عليه السلام : «لا ينبغي أن يكون الوالي ..» يدلّ على: أنّ ضرورة وجود الوالي قد أُخذت مفروغاً عنها، وإنّما سيق هذا الكلام للدلالة على ما ينبغي أن يتّصف به الوالي من المواصفات - : يمكن أن يذكر لها تقريبان :

الأوّل: اشتراط عدم اتّصاف الوالي بالصفات السلبية المذكورة في الرواية يستوجب لزوم إحراز خلوّه عن هذه الصّفات، ولا يمكن إحراز خلوّه عن هذه الصفات إلّا بإحراز اتّصافه بما يقابلها من الصفات، لأنّ عدم الضدّ إنّما يُعرف بوجود ضدّه، فلا يمكن إحراز خلوّ الوالي عن صفة البخل إلّا بإحراز اتّصافه بصفة الكرم، ولا يمكن إحراز خلوّه عن صفة الجهل إلّا باحراز اتّصافه بصفة العلم، ولا يمكن إحراز خلوّه عن صفة الحيف إلّا بإحراز اتّصافه بصفة الإنصاف، ولا يمكن إحراز خلوّه عن صفة الفسق إلّا بإحراز اتّصافه بصفة العدل، وهكذا.

ونتيجة ذلك: ثبوت اشتراط أن يكون الوالي متّصفاً بصفة الفقاهة والعدل والكفاءة - على أقلّ تقدير - ، وهي الشرائط التي يجب توفّرها في الوالي حسب نظرية

---

١. تمام نهج البلاغة: ٥٠٩، الطبعة الموثّقة.

٢. نهج السعادة ٥: ٣١٠.

«ولاية الفقيه». وإذا كان أصل ضرورة وجود الوالي مفروغاً عنه للضرورة العقلائية، بل ولدلالة هذا الكلام عليه - لما ذكرناه من أنّ الوالي أُخذ مفروغاً عنه في الكلام أساساً - ؛ ثبت وجوب أن يكون للمجتمع وليّ متّصف بهذه الصفات، وهو المطلوب.

الثاني: أنّ الرواية - بقرينة ابتداء الكلام فيها بقوله: «وقد علمتم» - بصدد تفصيل ما كان معلوماً بالإجمال في ارتكاز المستمعين الذين كانوا يمثّلون متشرّعة ذلك العصر، وحينما نتأمّل مصادر التشريع من الكتاب والسنة - كما سبق - ، ونتأمّل أيضاً في كلمات هذه الخطبة ومضامينها؛ نجد أنّ الفكرة الوحيدة التي تنسجم مع مضامين هذا الكلام ومع مصادر التشريع، والتي تصلح لأن تكون هي الفكرة المرتكزة متشرعياً التي أراد أمير المؤمنين تفصيلها والتأكيد عليها في هذه الخطبة هي فكرة ولاية الفقيه العادل الكفوء.

وعلى أساس ما ذكرناه : فالذي نستفيده من هذه الخطبة ليس إثبات ولاية الفقيه العادل الكفوء فحسب؛ بل وكون ذلك من المرتكزات المتشرعية - أيضاً - في ذلك العصر على أقل التقادير.

■ الحديث الثامن :

روى البرقي في كتاب «المحاسن» عن أبيه :

عن القاسم الجوهري، عن الحسين بن أبي العلاء، عن العرزمي، عن أبيه - رفع الحديث إلى رسول الله (ﷺ) - قال: «من أمّ قوماً وفيهم أعلم منه - أو أفقه منه - ؛ لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة».[1]

تدلّ الرواية على اشتراط الفقاهة بل الأفقهية أو الأعلمية في الإمام، لأنّ عبارة «لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة» : لا يُراد بها مجرّد بيان نتيجة إمامة غير الأفقه أو

---

١. المحاسن: ١٧٨، باب : عقاب من اتخذ إمام جور.

الأعلم؛ بل الظاهر - عرفاً - من بيان النتيجة السيئة لإمامة غير الأعلم : إرادة الزجر والنهي عن إمامته، فيدلّ بالالتزام على شرطيّة الأعلمية في إمامة الإمام، وأمّا دلالته على شرطيّة أصل الفقاهة أو العلم فبالأولى.

وليس للكلام هنا دلالة عدم اشتراط شرط زائد غير الفقاهة أو الافقهيّة في الإمام، فيثبت اشتراط غير ذلك من الشروط كالعدل والكفاءة بغير هذه الرواية من الأدلّة أو بالأصل ــ أي: أصالة عدم الولاية - بضميمة القدر المتيقّن.

والرواية هذه وإن كانت غير معتبرة سنداً لكونها مرفوعة؛ لكنّها - وما سوف يلحقها من الروايات الفاقدة للسند المعتمد عليه والتي ستعرّض لنماذج منها في ما يلي - تقوّي بمجموعها ما سبق من الأدلّة، بل وتكوّن بمجموعها تواتراً إجمالياً يفيد القطع بتشريع ولاية الفقيه العادل الكفوء من قبل الشارع المقدّس.

■ الحديث التاسع :

روى الكليني في الأصول من الكافي :

عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا خير في العيش إلّا لرجلين : عالم مطاع، أو مستمع واع».[١]

تدلّ الرواية على أنّ العيش لا يكون خيراً لعالم لا يُطاع، ولو لا أنّ شأن العالم في نظر الشارع أن يكون مطاعاً لم يصحّ نفي الخير في العيش عن العالم الذي لا يكون كذلك.

وبعبارة أخرى: ظاهر الرواية أنّها تريد تصنيف الناس إلى ثلاثة أصناف، العيش خير لصنفين منهم، وليس خيراً للثالث وهو من عداهما. أمّا الصنفان فهما: عالم يطاع،

---

١. الأصول من الكافي ١ : ٣٣، كتاب: فضل العلم، باب صفة العلم وفضله.

أو غير عالم يستمع إلى العالم ويعي كلامه، ونتيجة الاستماع والوعي: الطّاعة للعالم، واتّباعه - كما هو واضح - ، والصنف الثالث : وهو من عداهما، وهو العالم الذي لا يطاع، أو غير العالم الذي لا يستمع ولا يعي لكي يطيع عن وعي وفهم، فلا خير لهما في العيش، ولا يعدم العالم الذي لا يُطاع أو المستمع الذي لا يعي ولا يطيع الخير في العيش إلّا لأنهما يخالفان طريق الهدى الذي بيّنه الشارع وسنّه، وهو طريق الخير في العيش وليس غيره، فيثبت : لزوم طاعة العالم شرعاً؛ لتوقّف الخير في العيش عليه في نظر الشارع.

ومن الواضح أنّ المراد بـ«العالم» هنا : ليس مطلق العالم؛ بل العالم بالدّين، فإنّه الذي ينصرف إليه لفظ «العالم» في مثل المقام، وعلى تقدير التشكيك في دعوى الانصراف هذه فالكلام يبتلي بالإجمال - لاقترانه بما يحتمل القرينيّة على إرادة خصوص الفقيه، وهو مناسبة الحكم والموضوع - ، والقدر المتيقّن منه هو: العالم بدين الله سبحانه، وهو المراد بـ«الفقيه».

ويشابه هذه الرواية ويفسّرها : ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته المعروفة لكميل بن زياد - وفيها توصيف للعالم الربّاني - يقول صلوات الله عليه :

> الناس ثلاثة: فعالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كلّ ناعق، يميلون مع كلّ ريح.[1]

■ الحديث العاشر :

ما رواه في «الوافي» و«المستدرك»، ورواه في «المستدرك» عن الحسن بن عليّ بن شعبة في كتابه «تحف العقول» من كلام الإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام - جاء فيه -:

---

١. نهج البلاغة : ٤٩٦، حكم أمير المؤمنين، الحكمة: ١٤٧، من طبعة صبحي الصالح.

مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه.[١]

الكلام في **سند الرواية**: كالكلام في سابقتها.

وأمّا الكلام في **دلالتها**: فإنّها تدلّ بالصراحة على أنّ العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه - وهم الفقهاء - هم المصادر التي تجري منها كافّة الأمور والأحكام، وعبارة «مجاري الأمور والأحكام» التي يقصد بها المصدرية لجريان الأمور والأحكام: لا معنى لها إلّا السلطة التامّة في إدارة أمور الناس تشريعاً وتنفيذاً، وهو المقصود بالولاية العامّة المبحوث عنها، فدلالة الرواية على ثبوت الولاية العامّة للفقهاء دلالة تامّة.

■ **الحديث الحادي العاشر**:

ما رواه السيد هبة الله في «المجموع الرائق»:

عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، عن النبي (ﷺ) قال: «أدلّكم على الخلفاء من أمّتي ومن أصحابي ومن الأنبياء قبلي؟ هم حملة القرآن والأحاديث عنّي وعنهم في الله ولله عزّ وجل».[٢]

وهذه تشابه في مضمونها رواية: «اللهمّ ارحم خلفائي»، ودلالتها كدلالتها، مع فارق يسير في كون هذه أصرح في الدلالة على إرادة الفقهاء العالمين بمقاصد القرآن والسنّة؛ لورود التعبير فيها بـ«حملة القرآن والأحاديث»، وهي أصرح في الدلالة من التعبير بـ«الرواة» التي جاء في الرواية السابقة.

---

١. الوافي ٢: ٣٠، والمستدرك ١٧: ٣١٦ صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٦ طبعة مؤسسة آل البيت.

٢. مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠١ صفات القاضي، الباب ٨ الحديث ٥٢.

■ **الحديث الثاني العاشر :**

ما رواه أبو حنيفة القاضي المصري في «دعائم الإسلام» :

عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: ولاية أهل العدل الذين أمر الله بولايتهم وتوليتهم، وقبولها، والعمل لهم : فرض من الله، وإطاعتهم واجبة، ولا يحلّ لمن أمروه بالعمل لهم أن يتخلّف عن أمرهم.[1]

والكلام في سندها : كالكلام في سابقاتها.

وأمّا دلالتها : فهي تدلّ على ما لا يقلّ عن أمرين:

الأوّل: اشتراط العدل في من أمر الله بولايته وطاعته، وليس ذلك لمفهوم الوصف، بل لكون الأصل «عدم الولاية»، ولا يخرج عن هذا الأصل إلّا بدليل، والدليل هنا خصّ أهل العدل بالإخراج من تحت الأصل المذكور.

الثاني: وجوب طاعة أهل العدل مطلقاً، فمن ثبتت له الولاية من أهل العدل، فالولاية الثابتة له مطلقة غير مختصّة بمجال دون مجال.

نعم، يبقى الحديث عن الوصف الذي ذكر قيداً لأهل العدل في هذه الرواية، وهو قوله: «الذين أمر الله بولايتهم وتوليتهم»، فقد يدّعى الإجمال في هذا القيد، ممّا يسبّب الإجمال في المقيّد وهو «أهل العدل»، ولكنّ الروايات والأدلّة الأخرى التي تعرضت لتفصيل «من أمر الله بولايته» وبيان خصوصيات أهل العدل الذين يجب توليتهم وولايتهم وطاعتهم تزيل هذا الإجمال، بالإضافة إلى أنّ غاية ما يؤدّي إليه هذا الإجمال : ضرورة الاقتصار في تحديد من يراد بأهل العدل على القدر المتيقّن، وهو الفقيه العادل الكفوء، فيثبت المطلوب.

---

١. المصدر نفسه: ٣١٢، الباب ١١الحديث ٤.

■ **الحديث الثالث العاشر:**

ما رواه الآمدي في «الغرر» عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام من قوله:

«العلماء حكّام على الناس».[١]

وسندها كسابقاتها. وأمّا **دلالتها**: فلفظ «العلماء» فيها منصرف إلى العلماء بالدين، وهم الفقهاء - كما أشرنا إليه سابقاً -، وعلى تقدير إنكار الانصراف فالأدلّة الأخرى التي سبق التعرض لها كافية للتقييد بخصوص الفقهاء، وظهور الرواية في الولاية السياسية العامّة للعلماء واضحة؛ لظهور لفظ «الحكام» في ذلك، وخاصّة مع تعديتها بـ «على» الموجب لنفي احتمال إرادة القضاة من لفظ الحكّام نفياً باتّاً.

■ **الحديث الرابع العاشر:**

ما رواه العلّامة الحلّي في «التحرير» عن رسول الله (ﷺ) من قوله:

«علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل».[٢]

وتتميّز هذه الرواية عن سابقاتها بإمكان دعوى الاستفاضة فيها لتعدّد طرق النقل فيها؛ وإن كانت جميعاً عامّية، لكنّ ذلك لا يضرّ باستفاضتها، مع عدم وجود دواعي الكذب والاختلاق فيها، أو استبعادها عادة في أقلّ التقادير.

وأمّا **دلالتها**: فإنّها بعموم التنزيل تدلّ على أنّ علماء أمّة محمّد (ﷺ) لهم جميع مناصب الأنبياء من بني إسرائيل ومراتبهم إلّا ما خرج بالدليل (كالوحي والنبوّة)،

---

١. المصدر نفسه: ٣٢١، الباب، الحديث ٣٣.

٢. المصدر نفسه: ٣٢٠، الباب، الحديث ٣٠.

ومن المراتب والمناصب المسلّمة التي يقطع بثبوتها لأنبياء بني إسرائيل: كونهم حكّاماً وولاة وقادة سياسيّين، دلّ على ذلك صريح كثير من آيات الكتاب، كقوله تعالى:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾.[1]

﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾.[2]

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾.[3]

فتكون الرواية دالّة على أنّ علماء أمّة محمّد (صلى الله عليه وآله) قادة سياسيون، وولاة على الناس شأنهم في المسلمين كشأن أنبياء بني إسرائيل في قومهم. وقرينة المناسبة هنا أدعى - ممّا سبق من الروايات - إلى التأكيد، وأقوى في الدلالة على إرادة علماء الدين من لفظ «العلماء» رغم أنّ الحقّ - كما أشرنا - : انصراف اللفظ أساساً إلى خصوص علماء الدين، وهم الفقهاء كسابقاتها.

١. سورة المائدة: ٤٤.

٢. سورة النساء: ٥٤.

٣. سورة الجاثية: ١٦.

البحث الرابع
ولاية الفقيه في ضوء دليل العقل

هناك تقريبات متعدّدة للدليل العقلي على ولاية الفقيه - بمعناها الآنف الذكر وهو الولاية أو السلطة العامّة في المجتمع - نذكر في ما يلي أهمّها :

التقريب الأوّل

وهو ما يمكن التعبير عنه بـ«الدليل العقلي المحض».

ويقصد به: الدليل الذي تكون مقدماته جميعا عقليّة، ولا يستفاد فيه من مقدّمة شرعية بتاتاً، ولذلك فهو حجة على من لا يتدين بدين مطلقا، فضلا عن المسلمين، ويتركّب هذا الدليل من مقدّمتين :

المقدّمة الأولى: تجب إقامة العدل مطلقاً، وفي كلّ ناحية من نواحي الحياة بغير استثناء، ولا يجوز الظلم مطلقاً، كما لا يجوز تعريض الناس للظلم، أي: كما يجب العدل في المجتمع، كذلك يجب الاحتراز عمّا من شأنه أن يعرّض الناس للظلم، وفوات الحقوق، والإضرار بها.

المقدّمة الثانية: لا يقيم العدل إلّا العادل العالم به، فإنّ الذي لا يعلم العدل لا يمكنه إقامته وتطبيقه، فلابدّ أن يكون الحاكم عالماً بالعدل علماً يغنيه عن علم غيره، لأنّ غيره لو كان أعلم بالعدل كان أولى بأن يكون حاكماً، والذي يعلم العدل، ولكنه غير منطبع في شخصيته وصفاته الذاتية على مبادئ العدل بحيث يُطمئنّ إلى التزامه بها في كلّ حال؛ لا يؤمن أن يظلم، فلا يعدل، ولا يلتزم في حكمه وولايته على الناس، وإدارته لشؤونهم بضوابط العدل وموازينه.

ونتيجة هاتين المقدّمتين حكومة العقل بوجوب أن يكون الحاكم عادلاً وعالماً بالعدل علماً يغنيه عن علم غيره، وهذا هو ما نعنيه من «ولاية الفقيه العادل»، وهذا الدليل العقلي يحكم على كلّ جماعة بضرورة أن يكون حاكمها عالماً بما تعتقد به من العدل، وملتزماً به التزاماً يوثق معه بعدم تفريطه بموازين العدل في إدارته وحكومته.

وعلى أساس هذا المبدأ العقلي فالأحزاب والجماعات السياسية - حتّى الأحزاب العلمانية أو غيرها ممّن لا يعتقد بالإسلام - إذا أرادت أن تقدّم للمجتمع المسلم نظرية للحكم تنسجم مع معتقداتها وقيمها، وتنسجم مع ما تقتضيه مبادئ العقل السليم؛ فلا خيار أمامها سوى نظرية «ولاية الفقيه» بحسب ما تمليه إلزامات العقل السليم، وفي غير هذا الحال فإنّها تفرض على المجتمع رأياً يأباه، ويأباه العقل.

التقريب الثاني

وهو من «الدليل العقلي المحض» أيضاً لكون المقدمتين فيه عقليتين :

المقدّمة الأولى: ويشترك هذا التقريب مع التقريب الأوّل في مقدّمته الأولى، وهو وجوب العدل، وقبح الظلم وحرمته.

وأمّا المقدّمة الثانية: فهي حكم العقل بعدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح، فلا يجوز تمكين غير العالم العادل من الحكم مع إمكان حكومة العالم العادل، فكلّما

أمكن تولّي العالم العادل للحكم والسلطة؛ لا يجوز لغيره أن يتولّاه، للزوم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح بحكم العقل.

التقريب الثالث

وهو يشترك مع التقريبين الأوّل والثاني في المقدّمة الثانية، ويختلف عنهما في المقدّمة الأولى، فبدلاً عن الاستناد إلى الوجوب العقلي للعدل، ووجوب إقامته مطلقاً، وعدم جواز تعريض المجتمع للظلم بحسب حكم العقل - كما أسلفنا في المقدّمة الأولى من التقريب الأوّل- : يعتمد هذا التقريب في مقدّمته الأولى على وجوب إقامة العدل شرعاً، وحرمة الظلم، وحرمة تعريض المجتمع - سواءً من قبل نفسه أو غيره - للظّلم.

وأمّا المقدّمة الثانية: فهي مشتركة بين هذا التقريب والتقريبين السابقين، وحاصله :

- حكم العقل بأنّ إقامة العدل لا طريق لها غير حكومة العالم العادل، لأنّ :
  - غير العادل غير مأمون ظلمه وجوره، لعدم وجود ما يردعه في ذاته عن ذلك من ملكة العدل - بعد افتراض عدم عدالته - .
  - وكذا غير العالم لجهله بالعدل ومواضعه وموازينه - كما بيّناه في التقريب الأوّل - .
- وكذا حكم العقل بعدم جواز تولّي غير العالم العادل للسلطة مع إمكان تولّيها من قبل العالم العادل، لكونه ترجيحاً للمرجوح على الراجح، القبيح بحكم العقل - كما بيّناه في التقريب الثاني - .

أمّا وجوب إقامة العدل شرعاً - وهو ما تضمّنته المقدّمة الأولى من هذا التقريب - : فهو من بديهيّات أحكام الشرع الإسلامي، ويكفي في الدلالة عليه ما ورد من الآيات في كتاب الله المصرّحة بذلك، مثل قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾[1]. ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[2]. ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[3]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[4].

وغيرها الكثير من آيات الله الأخرى، وكذا الكثير الكثير ممّا دلّ عليه من السنّة الشريفة.

التقريب الرابع

وهو يقوم على التلازم المقدّمي بين وجوب الأمر بالمعروف وإقامته، وكذا النهي عن المنكر وإزالته، الواجبين شرعاً - بل عقلاً - ، وبين ولاية الحاكم العالم العادل.

فهنا أيضاً مقدّمتان :

المقدّمة الأولى: وجوب الأمر بالمعروف وإقامته شرعاً، وكذا وجوب النهي عن المنكر وإزالته شرعاً، ويكفي دليلاً على ذلك آيات الكتاب كقوله تعالى:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[5].

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[6].

---

١. سورة النحل: ٩٠.

٢. سورة المائدة: ٨.

٣. سورة النساء: ٥٨.

٤. سورة النساء: ١٣٥.

٥. سورة آل عمران: ١٠٤.

٦. سورة الأعراف: ١٥٧.

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾.[١]

وغيرها من آيات الكتاب وأحاديث السنّة الشريفة.

المقدّمة الثانية: إقامة المعروف والأمر به، وإزالة المنكر والنهي عنه لا تتمّ بحدودها وشرائطها إلّا بوجود حاكم عالم بمواضع المنكر والمعروف، قويّ في عزمه، شديد في فعله، لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يثنيه عن عزمه سخط أهل المعاصي والأهواء، وليس هو إلّا الفقيه العادل. فإنّ المعرفة بمواضع المنكر والمعروف بدقائقها وتفاصيلها والإحاطة بكيفيّة تطبيق الكليات الشرعية في موارد المعروف والمنكر على مصاديقها؛ لا تتوفّر إلّا للفقيه المتضلّع في الإحاطة بالأحكام الشرعية وخصوصيّاتها، كما أنّ القوّة والعزم اللازمين في طريق إحياء المعروف، وإقامة الحق، وإماتة المنكر، وإزهاق الباطل لا يتوفّران إلّا لمن يتحلّى بملكة العدل بأسمى مراتبها.

ونتيجة هاتين المقدّمتين: وجوب ولاية الفقيه العادل مقدّمة لازمة لإقامة المعروف، وإحياء الحقّ، وإزالة المنكر، وإماتة الباطل.

التقريب الخامس

وهو يتكوّن من مقدّمتين - أيضاً - :

المقدّمة الأولى: تنفيذ الأحكام الشرعية في جميع جوانب الحياة، وخاصّة الحدود الشرعية بموازينها: واجب مطلقاً من دون اختصاص ذلك بزمان دون زمان. فالأحكام الاجتماعية والسياسية (من قبيل: عدم السبيل للكفار على المسلمين، ووجوب عزّة المسلمين وحرمة إذلالهم وقبولهم للذلّ، وحرمة اتّخاذهم لغير المؤمنين

---

١. سورة التوبة: ٧١.

أولياء، ووجوب قوّة المسلمين قوّة تمنعهم عن الأعداء، وتحمي مصالحهم ومنافعهم عن سلب الأعداء ونهبهم)، وكذا الأحكام الاقتصادية (كضرورة المساواة والعدل في التوزيع، ووجوب رفع الحاجة والعوز عن المعوزين والمحتاجين، ووجوب كفالة اليتامى والقاصرين والقاعدين، وحرمة البخس في الميزان - بمعناه الواسع الذي يتطوّر بتطور آلات البخس، وتغيّر وسائل الوزن والتقدير - ، وحرمة الرّبا في القرض والمعاملات)، وكذا أحكام الحدود والعقوبات الإسلاميّة بتفاصيلها، كلّ ذلك وغيره واجب مطلقاً، من دون اختصاص بزمان دون آخر. دلّ على ذلك عموم الأدلّة وإطلاقها المدعوم بالارتكاز المتشرّعي القطعي، والسيرة المتشرعية الثابتة.

المقدّمة الثانية: نفس البيان الذي ذكرناه في المقدمة الثانية من التقريب الماضي، وحاصله : أنّ تنفيذ الأحكام الشرعية بتفاصيلها وحدودها لا يتمّ من دون وجود حاكم عالم بتفاصيل الأحكام وحدودها المقرّرة شرعاً، عادل يتمتّع بملكة عالية من العدل تمكّنه من تنفيذها كما أنزل الله وأراد.

التقريب السادس

وهو يتكوّن من مقدّمتين - أيضاً - :

المقدّمة الأولى: مسلّمية ثبوت ولاية القضاء للفقيه العادل. فإنّ ثبوتها للفقيه العادل من المسلّمات التي لا يختلف عليه فقيهان.

المقدّمة الثانية: التلازم بين ثبوت ولاية القضاء للفقيه العادل وثبوت الولاية العامّة له.

والتلازم المذكور على نوعين :

الأوّل: التلازم الثبوتي: بدعوى أنّ ثبوت ولاية القضاء للفقيه العادل لا يجتمع مع تجويز تولّي غير الفقيه العادل للولاية العامّة، لأنّ ذلك يفقد ولاية الفقيه للقضاء أثره،

وهو ضمانة التنفيذ، ويعرّضه لخطر تدخّل الوليّ العامّ في ولاية القضاء، إمّا بمنع أصل تولّي الفقيه العادل له، أو بالحيلولة دون تنفيذ قضائه، والتجربة التاريخية في المجتمعات الإسلامية السابقة والحاضرة – التي لم تحظَ بالولاية العامّة للفقيه العادل – خير شاهد على هذا التلازم العادي؛ إن لم يكن تلازماً عقلياً. فثبوت هذا التلازم يستوجب كون ولاية القضاء الثابتة للفقيه العادل فرعاً من ولايته العامّة، وانكشاف ثبوت الولاية العامّة له بنفس ثبوت ولاية القضاء له.

الثاني: التلازم الإثباتي: بدعوى أنّ الراسخ في الارتكاز المتشرّعي بين المسلمين: كون ولاية القضاء من شؤون الحاكم العامّ الذي له الولاية العامّة، كما كان عليه الحال في عصر النبوّة والخلفاء، وكذا الملوك الذين حكموا المسلمين باسم الخلافة في جميع الأعصار الماضية، فإنّهم كانوا ينصبون القضاة ويعزلونهم، وكان القاضي يرى أنّه يكتسب شرعية قضائه من نصب الحاكم العامّ له.

ففي حالة سائدة من هذه النوع بين أهل الشرع، وما يتولّد منها بطبيعة الحال من الذهنية العامّة والارتكاز السائد: يكون الدليل الدالّ على تخويل الفقيه منصب القضاء – خاصّة مع عدم وجود دليل يدلّ على نصب غيره للولاية العامّة – دالاً بالالتزام العرفي المتشرّعي على كونه مخوّلاً في الولاية العامّة أساساً، وكون ولايته للقضاء فرعاً لولايته العامّة.

وقد اتّضح من بياننا لهذا التقريب، أنّ بعض صور هذا التقريب – وخاصّة الصورة الأخيرة – يدخله في الدليل اللفظي الدّال على ولاية الفقيه؛ لولا أنّ مطلق الدليل المبتني على التلازم – وإن كان التلازم عرفيّاً أو عاديّاً – يمكن اعتباره من الدليل العقلي بنوع من التسامح في التعبير.

التقريب السابع

وهو الدليل العقلي المبتني على الاستقراء، ويقصد به : استقراء تفاصيل الموارد الجزئية التي ثبت في الفقه كون الفقيه هو الوليّ فيها. فيقال: إنّ تعدّد هذه الموارد وكثرتها وتنوّعها يورث اليقين بعدم خصوصيّتها وعمومية ولاية الفقيه لجميع الموارد التي يحتاج فيها الناس إلى وليّ، ومنها : ولاية الحكم على المجتمع، أو يقال: إنّ هذه الموارد تكشف كشفاً يقينياً قطعياً عن كبرى كلّية - تمثّل هذه الموارد جميعاً بعض جزئياتها - وهي : ثبوت الولاية العامّة للفقيه على الناس.

إذن فلهذا التقريب من الدليل العقلي - وهو المبتني على الاستقراء - بيانان مشتركان في المقدّمة وهي استقراء الموارد الجزئية التي ثبتت فيها الولاية للفقيه، وهي كثيرة نشير إلى أشهر مواردها :

١- ولاية القضاء وفصل الخصومات.

٢- ولاية الفتوى.

٣- ولاية الحدود والتعزيرات.

٤- الولاية على القصاص - عند فقد الأقارب في قتل العمد - .

٥- الولاية على استيفاء الدّية - عند فقد الأقارب في قتل الخطأ - .

٦- الولاية على الصغار.

٧- الولاية على القاصرين والمحجورين لسفه أو فلس.

٨- الولاية على طلاق الزوجة - في موارد خاصّة فصّلت في الفقه - .

٩- الولاية على الممتنع (كالمدين الموسر المماطل في بيع ماله وأداء دينه).

١٠-الولاية على الميّت الذي لا وليّ له في كفنه ودفنه والصلاة عليه وسائر شؤونه الراجعة إلى وليّ الميت الخاصّ.

١١- الولاية على إرث من لا وارث له.

١٢- الولاية على الأموال العامّة (كالأنفال والأخماس والصدقات).

١٣- الولاية على الغائب.

١٤- الولاية على المضارّ في ما يريد فيه الإضرار.

وغير ذلك من الموارد الكثيرة - التي يصعب إحصاؤها - في الفقه.

وعلى أساس من هذا الاستقراء يتمّ استكشاف الولاية العامّة للفقيه شرعاً باحد بيانين:

البيان الأوّل: أنّ هذه الموارد لكثرتها وتنوّعها تستوجب اليقين بعدم الخصوصية فيها خصوصية تستوجب ثبوت الولاية للفقيه فيها دون غيرها من الموارد التي يحتاج فيها إلى الوليّ، وبعبارة أخرى: القطع بعدم الخصوصيّة لهذه الموارد لكثرتها وتنوّعها يستلزم القطع بثبوت الجامع المشترك بينها، والقدر المتيقّن من الجامع المشترك بين هذه الموارد: هو كلّ ما يحتاج الناس فيه إلى وليّ يلي أمرهم فيه، وبما أنّ ولاية الحكم والإمارة على المجتمع من أظهر مصاديق هذه الكبرى وأولاها؛ فيثبت كون الفقيه هو صاحب ولاية الحكم والإمارة على المجتمع ـ أيضاً - .

البيان الثاني: أنّ من المرتكز عقلائياً ضرورة وجود فرد أو جهة يكون هو صاحب الولاية العامّة والسلطة العليا في كلّ مجتمع، وحينئذٍ فإذا صدرت من المشرّع مجموعة من الأحكام والقوانين تخوّل صلاحيّة البتّ في أمور ترتبط بدائرة صلاحيات الولاية العامّة والسلطة العليا في المجتمع - كالمجموعة التي سردنا نماذج منها - إلى جهة معيّنة أو إلى فرد خاص؛ كان المفهوم عقلائياً من مجموعة تلك التشريعات والقوانين: كون تلك الجهة المعيّنة أو الفرد الخاص هي صاحبة السلطة العليا والولاية العامّة في المجتمع. ويأبى الارتكاز العقلائي تصوّر الفصل بين صلاحيّة البتّ في هذه الأمور، وبين الولاية العامّة والسلطة العليا في المجتمع.

وعلى هذا الأساس: فالموارد التي أشرنا إليها مما تمّ فيها إرجاع الأمر إلى الفقيه العادل تكشف كشفاً قطعياً عقلائياً عرفياً عن ثبوت الولاية العامة للفقيه العادل في شرع الإسلام.



البحث الخامس
في شرائط الفقيه الوليّ العامّ

لا كلام في اعتبار الشرائط العامّة للتكليف كالعقل والقدرة والبلوغ في من له الولاية العامّة على المجتمع ويجوز له التصدّي لإدارة شؤون الناس العامّة.

أمّا الشرط الأوّل: وهو «العقل»:

فلانصراف الأدلّة الدالّة على ثبوت الولاية للفقيه، عن غير العاقل انصرافاً قطعياً، ولحكم العقل بذلك، بل ودلالة النصّ الخاصّ عليه، كقوله تعالى:

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾.[1]

الشامل لكلّ مراتب نقصان العقل، والولاية العامّة تتضمّن الولاية على الأموال العامة، بضميمة عدم الفصل - قطعاً - بينها وبين سائر موارد الولاية العامّة، أو بالتعميم لغيرها بالأولوية القطعية.

ويمكن الاستدلال لذلك أيضاً بما روي عن عليّ عليه السلام من قوله:

---

1. سورة النساء: ٥.

أما علمت أنّ القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبيّ حتّى يحتلم، وعن المجنون حتّى يفيق، وعن النائم حتّى يستيقظ؟ [١]

بتقريب: أنّ رفع القلم عنه ينافي وجوب العدل عليه، ووجوب العدل من لوازم الولاية العامّة عقلاً وشرعاً، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

أمّا الشرط الثاني: وهو «القدرة»:

فلحكم العقل بذلك ولقوله تعالى:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾. [٢]

بضميمة ما ذكرناه من أنّ وجوب العدل من لوازم الولاية العامّة غير القابل للانفكاك عنها. وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم. ولغير ذلك من الأدلّة والنصوص، ووضوح الأمر يغنينا عن الإسهاب.

أمّا الشرط الثالث: وهو «البلوغ»:

فيدلّ على اعتباره في من يتولّى أمور الناس: السيرة العقلائية القائمة على ذلك، وليس في أدلّة النصب إطلاق يكفي للردع عن مثل هذه السيرة الراسخة، وكذا قوله تعالى:

﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾. [٣]

---

١. الخصال ١: ٩٤، باب الثلاثة، الحديث ٤٠.

٢ و ٣. سورة الطلاق: ٧.

فإذا كان تصرّف اليتيم في أمواله الخاصّة وولايته عليها مقيّدة بالبلوغ؛ فتصرّفه في أموال الغير وولايته عليها أولى بالتقييد، ولا خصوصيّة لليتيم؛ فالحكم عامّ لكلّ من لم يبلغ، ويعمّم الحكم لغير الأموال بعدم الفصل القطعي، أو بالأولوية القطعية.

ويدلّ عليه - أيضاً - ما سبق ذكره من قوله ﷺ:

أما علمت أنّ القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبيّ حتّى يحتلم ... [إلى آخر الرواية].

بالتقريب الذي أسلفناه من دلالة رفع القلم على عدم وجوب العدل على الصبيّ قبل الاحتلام، ومع ثبوت التلازم القطعي بين وجوب العدل والولاية العامّة، يكشف عدم وجوب العدل على الصبيّ عن عدم ثبوت الولاية له على المجتمع؛ حتّى لو توفّرت فيه سائر شرائط الولاية العامّة.

وثبوت الولاية للمعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام قبل البلوغ خارج بدليل خاصّ، بل هو خارج عن موضوع بحثنا هنا لأنّهم منصوبون بالنصب الخاصّ، وكلامنا في من له الولاية العامّة بالنصب العام.

الشرط الرابع: «الرشد»:

وكذا يشترط في الوليّ العامّ: الرّشد المتناسب مع مسؤولية الولاية العامّة.

ويدلّ عليه - بالإضافة إلى حكم العقل - قوله تعالى:

﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾.[1]

بنفس التقريب الماضي في الاستدلال بالآية على اشتراط البلوغ.

---

١. سورة الطلاق: ٧.

والمقصود بـ«الرشد»: هو القدرة على حفظ المال وإصلاحه، فقد روى الصدوق عن الصادق عليه السلام أنّه قال:

إيناس الرشد: حفظ المال.[1]

وقال الطبرسي في «مجمع البيان» - عند حديثه عن معنى الرشد في الآية -:

والأقوى: أن يُحمل على أنّ المراد به: العقل وإصلاح المال - على ما قاله ابن عباس والحسن -، وهو المرويّ عن الباقر عليه السلام للإجماع على أنّ من يكون كذلك لا يجوز عليه الحجر في ماله، وإن كان فاجراً في دينه، فكذلك إذا بلغ - وهو بهذه الصفة -؛ وجب تسليم ماله إليه.[2]

والظاهر - كما يدلّ عليه استقراء موارد الاستعمال -: أنّ الرشد معناه: النضج العقلي الذي يتيح لصاحبه التصرّف الذي فيه المصلحة المعروفة لدى العقلاء، وهو المراد بـ«إصلاح المال» في التصرّفات المالية. وحينئذٍ فالرشد المطلوب في التصرّفات الماليّة هو: القدرة على إصلاح المال، والرشد المطلوب في الولاية العامّة هو: القدرة على إصلاح أمر الناس، وتمييز ما فيه صلاحهم في عامّة شؤونهم المالية وغيرها، وبكلمة واحدة: في شؤونهم التي يرجع فيها إلى الحاكم. فالرشد المطلوب في الوليّ العامّ أشدّ وأعلى مرتبة من الرشد المطلوب في الولاية على المال الخاصّ.

ثمّ إنّ الحقّ أنّ شرط «الكفاءة» الذي سنبحث عنه يتركّب من عنصرين أصليين، هما: الإدارة والتدبير، وسوف نبيّن أنّ عنصر «الإدارة» أو «الكفاءة الإدارية» مستبطن في شرط «العلم» بمعناه الذي ورد في الأدلّة والنصوص، أمّا عنصر «التدبير» فالظاهر أنّ المراد به: الرشد المناسب مع مسؤولية الإدارة العامّة، وهو تمييز ما فيه صلاح

١. من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٢٢، صحيفة رقم: ٥٢٢٦.

٢. مجمع البيان ٣: ١٦.

الناس، والقدرة على إصلاح أمورهم في شؤونهم الراجعة إلى الحاكم. ولعلّ كلمة «العلم» في الأدلّة والنصوص تعمّ ما نعنيه هنا من كلمة «الرشد» أيضاً.

الشرط الخامس: «الفقاهة»:

والشرط الخامس في من يجوز له تولّي شؤون الناس والتصدّي للولاية العامّة هو: «الفقاهة»، أو: «العلم بالدين على مستوى القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية (الاجتهاد)». فلابدّ أن يكون وليّ أمر المسلمين فقيهاً مجتهداً مطلقاً قادراً على استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها، ولا يجوز أن يكون جاهلاً بشيء من الأحكام الإلهية التي يريد تطبيقها، وإدارة شؤون الناس على وفقها، ولا محتاجاً لتعلّمها من غيره، وإلّا لكان غيره العالم بها أولى به في القيام بشؤون الناس، ولم يجز له التصدّي لأمر الولاية مع وجود من هو أولى بذلك منه.

ثمّ إنّ اعتبار شرط «الفقاهة» مختصّ بالصورة التي يتوفّر فيها من يتّصف به مع سائر الشروط المعتبرة في وليّ الأمر، أمّا مع تعذّره فلابدّ من الاكتفاء من هذا الشرط بما يتيسّر منه من الفقاهة النسبيّة، مع رعاية الأولوية للأفقه فالأفقه.

والأدلّة على اشتراط الفقاهة في وليّ الأمر كثيرة:

● منها: حكم العقل بمعنى: الوجدان العقلي، فإنّه يحكم - بوضوح - بأولويّة العالم من غيره بالإدراة والقيادة، ويشهد له حكم العقل باستحقاق الذمّ على من اتّبع جاهلاً فضلّ الطريق مع وجود العالم الذي كان يمكن أن يستهدي به في الطريق، وأشدّ الأمور أولوية بالرعاية هو مصير الناس ومصالحهم العامّة، وما يرجع فيه إلى الحاكم، فإنّ الضلال فيها يعني هلاك المجتمع، أو إصابته بخسائر جسيمة لا تعوّض، فكيف يرضى العقل العملي بتعريض المجتمع لخطر الإبادة، أو الخسائر الجسيمة، مع إمكان تفادي ذلك كلّه بتسليم الأمر للعالم بما فيه خير الناس وسعادتهم، الخبير بما

يصلحهم وما يفسدهم، الفقيه بما يعتقدونه من الدين الذي فيه صلاح معاشهم ومعادهم ؟!

● ومنها: قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[1]، وليس من شك أنّ غير المجتهد مصداق لمن لا يهتدي إلّا أن يُهدى؛ لحاجته في الاهتداء إلى الدّين وما يحكم به الله إلى العالم بخلاف العالم الفقيه، فإنّه الذي يهدي إلى الحقّ لعلمه بالحقّ، وبما يحتاج الناس إليه في حياتهم من أحكام الدين وسنن الله في كتابه الذي أنزله هدى للناس وبيّنها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

وفي الآية استنكار شديد لفعل من يترك اتّباع العالم الفقيه ويتّبع غيره من الجهلة بأمور الدين الضالّين عن الهدى الذي جاء به الرسول الأمين، فتكون واضحة الدلالة على حرمة تسليم أمر الولاية للجاهل بالدين غير الفقيه بأحكام الله وسننه التي أنزلها للناس وأمرهم بتطبيقها والعمل بها، وتدلّ بالالتزام على حرمة تصدّي الجاهل بالدين لأمر الولاية مع وجود الفقيه العالم بالدين القادر على تولّي أمور المسلمين.

ثم إنّ أكثر النصوص التي تعرّضنا لها سابقاً عند حديثنا عن الأدلّة على ولاية الفقيه من الكتاب: واضحة الدلالة على اشتراط الفقاهة في وليّ الأمر؛ لكونها تنفي استحقاق غيره للاتّباع والاقتداء، كقوله تعالى:

﴿هَلْ يَسْتَوِي الذين يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾[3].

---

١. سورة يونس: ٣٥.

٢. سورة الزمر: ٩.

٣. سورة الرعد: ١٦.

﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.[1]

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾.[2]

وذلك بالبيان الذي أسلفناه عند الاستدلال بهذه الآيات لإثبات الولاية للفقيه، فإنّ لسان هذه الآيات هو إثبات الولاية للفقيه، ونفيها عن غيره، فتدلّ بطبيعة الحال على اشتراط «الفقاهة» في وليّ الأمر.

ثمّ إنّ الآية الأولى على الخصوص – وهي قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ .. ﴾ إلى آخرها – أصرح من غيرها في الدلالة على نفي استحقاق الجاهل للقيادة وولاية الأمر؛ حتّى وإن كان عالماً بالهدى عن طريق التقليد، فإنّ قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾ – وهو الشقّ المقابل لمن يحقّ اتّباعه والاقتداء به – شامل للعالم بأحكام الدين عن طريق التقليد، فإنه أيضاً ممّن لا يهدي إلّا أن يهدى، لأنّ المفروض كونه مقلّداً، والمقلّد حاله كذلك، فإنّه ممّن لا يهتدي بنفسه إلى الحقّ، بل إنّما يهتدي إلى الحقّ باتّباع غيره، وهو العالم الذي يرجع إليه في التقليد، فهو ممّن لا يهدّي إلّا أن يُهدى، فلا يحقّ اتّباعه – كما صرّحت به الآية الكريمة – .

ودعوى أنّ الآية خاصّة بأمور الدين فلا تشمل أمر السياسة وشؤون الدنيا يبطلها :

أوّلاً: أنّ الدين عبارة عن طريقة الحياة التي سنّها الله للناس، والسياسة أساسها، وهي وغيرها من شؤون الناس التي لها دخل في حياتهم : من صميم الدين.

وثانياً: إنّ صريح الآية : وجوب اتّباع العالم بالهدى، وحرمة اتّباع غيره في كلّ ما من شأنه أن يكون حقّاً أو باطلاً، فكلّ أمر فيه حقّ وباطل، ويقبل الاتّصاف بأحدهما :

---

١. سورة النحل: ٧٦.

٢. سورة فاطر: ١٩-٢٢.

يجب فيه اتّباع الحقّ واتّباع من يهدي إليه، ويحرم فيه اتّباع غير الحقّ واتّباع من لا يهدي إليه، وكلّ تصرّف إنساني يستند إلى الإرادة الإنسانية، وكلّ فعل اختياري يصدر عن الإنسان باختياره، يقبل الاتّصاف بالحقّ والباطل، سواء كان سياسة، أو اقتصاداً، أو ثقافة، أو غيرها من شؤون الحياة الإنسانية التي يكون للإرادة الإنسانية ولقرار الإنسان دخل في إيجادها وتحديدها وتوجيهها.

ثالثاً: جاءت هذه الآية في سياق آيات أخرى دلّت على أنّ أمر الوجود كلّه - ومنه: أمر الحياة الإنسانية بكلّ شعبها ومناصبها - بيد الله سبحانه وحده، لا بيد غيره، وأنّ الله سبحانه هو الحقّ، وليس بعده إلّا الضلال. فسياق الآية قرينة على شمول الآية لكلّ حقّ - سواء كان من شؤون الدنيا أو الآخرة - ، وأنّ الحقّ في كلّ شيء هو الله سبحانه، وليس وراءه إلّا الضّلال، فقد جاءت الآيات السابقة تقول:

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأمر فَسَيَقُولُونَ الله فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * فَذَلِكُمُ الله رَبُّكُمُ الحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ * كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الذين فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثمّ يُعِيدُهُ قُلِ الله يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثمّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الحَقِّ قُلِ الله يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾.[1]

ثمّ إنّ كثيراً من الروايات التي تعرّضنا لها سابقا تدلّ أيضاً على اشتراط «الفقاهة» - بمعناها الذي ذكرناه - في وليّ الأمر، منها: قوله عليه السلام:

---

١. سورة يونس: ٣١-٣٥.

إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر: أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه.[1]

والفقيه القادر على الاستنباط أعلم بأمر الله من المقلّد قطعاً، ومنها قوله (صلى الله عليه وآله):

«مَن أمّ قوماً وفيهم أعلم منه - أو أفقه منه -؛ لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة».[2]

بنفس التقريب السابق. ومنها قوله (عليه السلام):

«لا خير في العيش إلا لرجلين: عالم مُطاع، أو مستمع واع».[3]

وقرينة المقابلة بين «العالم» و«المستمع»: تجعل كلمة «العالم» صريحة في خصوص «الفقيه المستنبط للأحكام عن أدلّتها»، وتدلّ دلالة قطعيّة على خروج العالم بالتقليد عن مضمونها، فإنّ العالم بالتقليد مندرج بوضوح تحت عنوان «المستمع» لا «العالم»، لرجوعه إلى العالم في الفتيا، واحتياجه إلى الاستماع إليه في معرفة أحكام الدين، وحينئذٍ ينحصر من يستحقّ أن يكون مطاعاً في العالم الفقيه، ويكون المقلّد مندرجاً تحت المستمع، فيجب عليه أن يطيع العالم بالاستماع الواعي إليه، وإلّا فلو أراد المقلّد أن يكون مطاعاً لا مستمعاً واعياً؛ خرج عن هذين القسمين، وانضمّ إلى من لا خير فيه - بحسب الرواية -.

ويدلّ على اشتراط الفقاهة في من يتولّى أمور المسلمين - بالإضافة إلى ما ذكرناه من النصوص -: الأصل، فإنّ مقتضاه - كما وضّحنا سابقاً -: عدم الولاية لأحد على أحد مطلقاً، وعدم جواز التصرّف في شؤون الآخرين مطلقاً، والقدر المتيقّن ممّن

---

١. نهج البلاغة: ٣٤٨، ط الأعلمي، [راجع: الصفحات ٢٤٨-٢٥٠ من هذا الكتاب].

٢. المحاسن: ١٧٨، باب: عقاب من اتخذ إمام جور.

٣. الأصول من الكافي ١: ٣٣، كتاب: فضل العلم، باب صفة العلم وفضله.

يجوز له ذلك وله القيام بشؤون الولاية العامة هو: الفقيه المجتهد الجامع للشرائط، فيبقى من سواه - ومنه: العالم بأمور الدين عن طريق التقليد - داخلاً تحت الأصل.

ثمّ إنّ الأدلّة التي تدلّ على اشتراط الفقاهة والاجتهاد في وليّ الأمر تدلّ على اشتراط «الإطلاق في الاجتهاد» أيضاً، فلا يصل الدور إلى المجتهد المتجزّيء مع وجود المجتهد المطلق الجامع لسائر الشرائط؛ حتّى وإن كان المتجزّئ مجتهداً في الأحكام الاجتماعية والسياسية كافّة دون غيرها، لأولويّة المجتهد المطلق في صدق عنوان «العالم»، و«الذي يهدي إلى الحقّ» بالنسبة للمتجزّيء، وكون الأخير مصداقاً لضدّ هذه الأوصاف بالنسبة للمجتهد المطلق، اللهمّ إلّا في ما يخصّ رواية النهج التي جاء فيها: «إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر: أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه»، فقد يقال بأنّ الرواية لا تدلّ على اشتراط العلم بما سوى «الأمر» - الذي يراد به: أمر الحكم -، فما ليس له دخل في أمر الحكم (كالأحكام الفردية) لا دلالة في هذا النصّ على اشتراط العلم به في الأحقّية بالأمر.

لكن عدم الدليل على اختصاص الأمر بالحكم بمعنى الأمور العامة، بل اقتضاء الظهور: شمول أمر الله لحكم الله مطلقاً - هذا من جهة -، وإطلاق العلم في سائر الأدلّة، وانتفاء ما يوجب التقييد - من جهة أخرى -، والأصل المؤدّي إلى الاقتصار على القدر المتيقّن من - جهة ثالثة -: كلّ ذلك يكفي لإثبات اشتراط الإطلاق في العلم بالدين، فيثبت لزوم كون وليّ الأمر عالماً بأمور الدين كافّة، مجتهداً فيها اجتهاداً مطلقاً.

ثمّ إنّ المقصود بـ«العلم» أو «الفقه» المعتبر في وليّ الأمر يختلف شيئاً ما عن المقصود به في «المفتي»، فإنّ العلم المعتبر في المفتي هو: العلم بكلّيات الأحكام الشرعية، أمّا العلم المعتبر في وليّ الأمر فهو العلم بالكليات الشرعية زائداً: القدرة على تطبيقها على مصاديقها، فلابدّ أن يكون وليّ الأمر خبيراً بزمانه، مطّلعاً على قضايا الناس وأحوالهم

ومسائلهم، عارفاً بالموضوعات المهمّة بالمقدار الذي يمكّنه من تطبيق الأحكام الكلّية عليها، وتحديد المصالح العامّة، وتعيين الأهمّ منها عند التزاحم.

ولاية الفقيه واشتراط «الأعلمية»

فرع: هل تشترط الأعلميّة في وليّ الأمر - عند تعدّد الفقهاء في الدين الواجدين لسائر الشرائط - ؟

إن كان الدليل على جواز تصدّي الفقيه للولاية العامّة منحصراً في القدر المتيقّن؛ فلابدّ من الالتزام بشرط الأعلميّة مطلقاً، بلا كلام.

وإن كان الدليل على ذلك غير منحصر في القدر المتيقّن - كما تبيّن في الأبحاث السابقة - ، بل كانت هناك أدلّة لفظية تدلّ على ذلك - كقوله في التوقيع: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»، وقوله في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإنّي قد جعلته حاكماً»، وغيرهما - فقد يقال: إنها تدلّ بإطلاقها على شمول الجعل والنّصب لكلّ فقيه بالدين، عالم بأحكامه علماً اجتهادياً.

لكنّ الحقّ: أنّ التفاوت في العلم بين الأعلم وغيره:

* إن كان تفاوتاً كبيراً بحيث يوجب سلب عنوان «العالميّة» عرفاً عن غير الأعلم بالنسبة إلى الأعلم مطلقاً، أو في خصوص ما اختلفا فيه؛ اختصّ الأعلم بالاندراج تحت الإطلاق، وقصر الإطلاق حينئذٍ عن شمول غير الأعلم - وإن كان في نفسه فقيهاً بأحكام الدين - ، لأنّ وجود الأعلم في المرتبة العالية من الأعلميّة يصرف الذهن العرفي عن تطبيق عنوان «العالم» على غير الأعلم مع انطباقه القهري على الأعلم المتفاوت في علمه عن غير الأعلم بدرجة كبيرة، بحيث يرى العرف أنّ «العالم غير الأعلم» جاهل في الدين بالنسبة إلى الأعلم المتفاوت معه في العلم بالدين بدرجة عالية.

* وإن لم يكن التفاوت في العلم بين الأعلم وغيره تفاوتاً بدرجة عالية جدّاً، ولكنّه كان بدرجة ملحوظة معتدّ بها عرفاً، مع فرض اختلاف الأعلم وغيره في الرأي الموجب لتخطئة الأعلم غيره في موارد الخلاف؛ أدّى ذلك - أيضاً - إلى قصور الإطلاق عن شمول غير الأعلم، بسلب عنوان «العالم» عنه في موارد اختلافه مع الأعلم؛ لتخطئة الأعلم له فيها مع تفاوت الأعلم عن غير الأعلم بدرجة ملحوظة عرفاً - حسب الفرض - .
* وإن لم يكن التفاوت بين الأعلم وغيره تفاوتاً ملحوظاً بالنظر العرفي، أو كان ولم يكن بين الأعلم وغيره تفاوت في الرأي مطلقاً - مع ندرة الفرض - ؛ أمكن القول بشمول إطلاق الأدلّة اللفظيّة لغير الأعلم.

وبغضّ النظر عمّا ذكرناه فإنّ الحكم العقلي بقبح تقديم المرجوح على الراجح يقيّد كلّ إطلاقات الأدلّة اللفظيّة، فيمنع عن شمولها لغير الأعلم مع وجود الأعلم مطلقاً.

الشرط السادس: «العدالة»:

الشرط السادس من شرائط الوليّ العامّ هو: العدالة.

وينبغي البحث عن شرط العدالة في وليّ الأمر في نقطتين:

• النقطة الأولى:

في تحديد مفهوم العدالة المطلوب توفّرها في وليّ الأمر:

لقد فصّلنا الكلام في مفهوم العدالة المطلوب توفّرها في القاضي في بحثنا عن فقه القضاء[1]، وخلاصة ما انتهينا إليه في البحث هناك حول تحديد مفهوم العدالة كما يلي:

---

١. فقه القضاء الإسلامي (مخطوط).

أوّلاً: ليس للعدالة مفهوم شرعي خاصّ، بل معناه في الشرع نفس معناه اللغوي، وهو: الاستقامة والاستواء. نعم، إنّ المراد بالعدالة في الشرع هو: الاستقامة والاستواء في طريق الشرع، فيكون معنى العدالة في الشرع هو: استقامة الإنسان في أحواله وأفعاله بحسب موازين الشرع. ومن حيث المصداق - وعلى المستوى التطبيقي - تكون العدالة عبارة عن: الالتزام التامّ بأحكام الشرع الصادر عن حالة راسخة من الانقياد النفسي يعبّر عنها بـ«الملَكة». فالعادل هو: من اتّصف بحالة راسخة من التقوى تبعث على الالتزام العملي الدائم بأحكام الشرع، ويعبّر عن هذه الحالة الراسخة بـ «ملَكة العدل».

ثمّ إنّ الظاهر من الأدلّة الدالّة على اعتبار العدالة في وليّ الأمر: كون العدل المعتبر فيه أشدّ من العدل المعتبر في القاضي - فضلاً عن الشاهد وإمام الجماعة -، والشدّة المعتبرة هنا هي الشدّة التي تجعل من وليّ الأمر شخصيّة يمتنع صدور المعصية منها - بحسب العادة -، وذلك يقتضي دائرة من الالتزام العملي أوسع من دائرة المحرّمات والواجبات، فضلاً عن خصوص الكبائر من المعاصي، لتشمل دائرة المشتبهات، بل وتسع شيئاً من دائرة المستحبات والمكروهات، وهي دائرة الاهتمام بالمستحبّات والمكروهات، فإنّ التساهل في أمر المستحبّات والمكروهات، وعدم الاهتمام بها يكشف عن فتور الالتزام العملي بموازين الشرع، الملازم عادة للانزلاق القهري والتعدّي عن حدود الله؛ وإن كان جزئياً أو عن غفلة، فإنّ ذلك وإن كان معفوّاً عنه عند الله؛ لكنّه ينافي - على أيّ حال - وصف الاستقامة التامّة على جادّة الشرع بالكيفية المطلوبة في الحاكم. ويتحقّق التساهل في المستحبّات والمكروهات بترك المستحبّات المؤكّدة شرعاً، وارتكاب المكروهات الشديدة، وكذا بالإصرار على ترك المستحبّ؛ وإن لم يكن مؤكّداً، أو على ارتكاب المكروه؛ وإن لم يكن مشدّداً عليه شرعاً. فالعدل المعتبر في وليّ الأمر هو ملكة راسخة من التقوى تبعث على الالتزام العملي بفعل الواجبات وترك

المحرّمات، وكذا اجتناب التساهل في المندوبات والسنن المحمودة شرعاً، ومن مصاديق التساهل فيها : ترك المؤكّد منها، والإصرار على ترك سائرها.

ثانياً: لقد تبيّن - بما ذكرناه - : أنّ العدل المعتبر في وليّ الأمر هو: الاستقامة التامّة على جادّة الشرع المنبعثة من ملكة التقوى، وهي لا تحصل إلّا بفعل الواجبات وترك المحرّمات مطلقاً كبائرها وصغائرها، بل وترك التساهل في السنن والمندوبات - كما أسلفنا - ، فما يقال في العدالة المعتبرة في إمام الجماعة أو الشاهد، بل والقاضي من : كفاية الملكة الباعثة على اجتناب الكبائر، وعدم منافاتها ارتكاب الصغيرة؛ لا يجري هنا أيّاً كان المراد بالصغيرة والكبيرة، بل العدالة المعتبرة هنا هي: الاستقامة التامّة على جادّة الشرع المنبعثة من ملكة التقوى، وارتكاب الصغيرة ممّا ينافي الاستقامة الراسخة على جادّة الشرع - كما هو واضح - ، بل وينافيها أيضاً : التساهل في السنن والمندوبات الشرعية - كما سبق توضيحه - . وسوف نبيّن أنّ هذا المعنى من العدالة هو المستفاد من الأدلّة الدالّة على اعتبار العدالة في وليّ الأمر.

ثالثاً: لقد بيّنا في بحثنا حول شرائط القاضي في كتاب فقه القضاء الإسلامي: أنّ «المروءة» - التي يقصد منها : تجنّب ما يُستقبح عرفاً؛ وإن لم يكن منهيّاً عنه شرعاً، والإتيان بما يُستقبح تركه عرفاً؛ وإن لم يكن مأموراً به شرعاً - ليس معتبراً في معنى العدالة، لعدم الدليل عليه، لكنّنا نقول هنا : أنّ «المروءة» معتبرة في العدالة التي لابدّ أن يتّصف بها وليّ الأمر؛ وإن لم نقل باعتبارها في عدالة الإمام أو الشاهد أو القاضي.

وذلك لما دلّت عليه الروايات الكثيرة من رجحان المروءة شرعاً رجحاناً مؤكّداً، وكونها من سنن رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله﴾ ، كقوله عليه السلام في موثّقة سماعة :

من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم؛ كان ممّن حرمت غيبته، وكملت مروّته، وظهر عدله، ووجبت أخوّته.[١]

وفي صحيحة عبد الله بن مسكان:

إنّ الله خصّ رسوله بمكارم الأخلاق، فامتحِنوا أنفسكم، فإن كانت فيكم فاحمدوا الله، وارغبوا إليه في الزيادة منها، - فذكرها عشرة: - اليقين، والقناعة، والصبر، والشكر، والحلم، وحسن الخلق، والسخاء، والغيرة، والشجاعة، والمروءة.[٢]

فيعدّ مخالفة المروّة من مصاديق التساهل في السنن المحمودة شرعاً، الذي ذكرنا منافاته للعدالة المعتبرة في وليّ الأمر.

● النقطة الثانية:

في بيان الأدلّة الدالّة على اشتراط العدالة في وليّ الأمر. وتدلّ على اشتراط العدالة في وليّ الأمر الأدلّة الأربعة:

■ الدليل الأوّل: الإجماع

إجماع فقهاء الإمامية - بل المسلمين - على اشتراط العدالة في من يتولّى أمور المسلمين، ومن جوّز إمامة الفاسق من فقهاء المسلمين من غير الإمامية - إلّا من شذّ منهم - إنّما جوّز ذلك لضرورة، كتسلّط الجائر، أو عدم السبيل إلى ولاية العادل، وأمثال ذلك.

---

١. الوسائل، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٢، الحديث ٢.

٢. نفس المصدر، أبواب جهاد النفس، الباب ٤، الحديث ١.

أمّا فقهاء الإمامية فقد أطبقوا على اشتراط العدالة في إمام المسلمين مطلقاً من غير استثناء، والضرورة إنّما تقدّر بقدرها، فلا تؤدّي الضرورة إلى شرعية ولاية الجائر وجواز تصدّيه أو جواز طاعته، وإنّما تجوز طاعته في بعض الموارد بقدر الضرورة، وقد فصّلت مواردها في الفقه، من دون أن يستوجب ذلك شرعية تصدّيه للحكم، أو جواز ولايته على الناس.

يقول الفقيه الكبير أبو الصلاح تقيّ الدين الحلبي بصدد بيانه لشروط النائب عن الإمام الذي يجوز له تصدّية للحكم بين الناس:

وهي [أي: شروطه] : العلم بالحقّ في الحكم المردود إليه، والتمكّن من إمضائه على وجهه، واجتماع العقل والرأي، وسعة الحلم، والبصيرة بالموجب، وظهور العدالة، والورع، والتديّن بالحكم، والقوّة على القيام به، ووضعه مواضعه.[1]

ونظيره عبارة ابن ادريس الحلّي في «السرائر»[2]. وقال العلّامة الحلّي في «الإرشاد» :

وللفقيه الجامع لشرايط الإفتاء ـ وهي: العدالة، والمعرفة بالأحكام الشرعية عن أدلّتها التفصيلية ـ : إقامتها [أي: الحدود الشرعية] ، والحكم بين الناس بمذهب أهل الحقّ.[3]

وقال الشهيد الثاني في «الروضة البهية» :

يجوز للفقهاء حال الغيبة إقامة الحدود مع الأمن من الضرر على أنفسهم وغيرهم من المؤمنين، وكذا يجوز لهم الحكم بين الناس، وإثبات الحقوق بالبيّنة واليمين وغيرهما؛

---

١. الينابيع الفقهية ١٢: ٥٣.

٢. الينابيع الفقهية ٢٣: ٢٩٧.

٣. الينابيع الفقهية ٣١: ٢٠٠.

مع اتّصافهم بصفات المفتي، وهي: الإيمان، والعدالة، ومعرفة الأحكام الشرعية الفرعية بالدليل التفصيلي.[1]

والنصوص الفقهية المصرّحة باشتراط «العدالة» في وليّ الأمر كثيرة جداً، بل الواقع أنّ اشتراطها في وليّ الأمر من ضرورات مذهب الإمامية، بل هو من ضرورات الفقه الإسلامي، فلا حاجة إلى نقل المزيد من النصوص الفقهية المصرّحة بذلك.

■ الدليل الثاني : دليل العقل

إنّ التقريبات السبعة التي ذكرناها للدليل العقلي على ولاية الفقيه تدلّ بأسرها على اشتراط العدالة في الفقيه الذي يتولّى الأمر، وقد فصّلنا القول في بيانها وتوضيحها، فلا نعيد الكلام فيها تجنّباً للإطالة.

■ الدليل الثالث : آيات الكتاب

وهي على أقسام :

▣ القسم الأوّل :

ما يدلّ على وجوب اتّصاف الحاكم والوليّ بالعدالة، كقوله تعالى:

١ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لله وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ﴾.[2]

تدلّ الآية على وجوب أن يكون المؤمنون - جميعاً - قوّامين بالقسط، فتكون شاملة لوليّ الأمر أيضاً، بل هو أولى بأن يكون قوّاماً بالقسط.

---

١. الروضة البهية ٢: ٤١٧، ط. دار العالم الإسلامي - بيروت.

٢. سورة النساء: ١٣٥.

ثمّ إنّ القوّامية بالقسط لا تعني مجرّد القسط والعدل في العمل والتنفيذ؛ بل تعني: رسوخ العدل في النفس إلى درجة الاتّصاف بملكة العدل، وهي التي يجب على كلّ مؤمن أن يتّصف بها، وعلى وليّ الأمر من المؤمنين بالطريق الأولى، فإنّ صفة المبالغة في القيام بالقسط لا تنفكّ عن ملكة العدالة، فهي تختلف عن مجرّد القيام بالقسط، فقد يعدل الفاسق ويقوم بالقسط، لكنّه لا يكون «قوّاماً بالقسط» إلّا إذا اتّصف بملكة العدل، وأصبح العدل صفة راسخة في شخصيّته لا تنفكّ عنها، وهو المراد بـ«ملكة العدل» - كما وضّحنا سابقاً - .

ثمّ إنّ الآية لمّا دلّت على وجوب أن يكون المؤمنون - جميعاً - قوّامين بالقسط؛ دلّت بالالتزام العرفي على أنّ غير القوّام بالقسط لا يستحقّ أن يتقدّم على سائر المؤمنين بالولاية عليهم والإمامة لهم في منطق هذا التشريع الذي يجعل القوّامية بالقسط واجباً على جميع أفراد المجتمع، ويرى العرف تناقضاً يأباه الوجدان العرفي بين وجوب أن يكون جميع أفراد المجتمع قوّامين بالقسط، وبين جواز أن يكون الحاكم عليهم والمتولّي أمورهم غير قوّام بالقسط.[1]

ويدل أيضاً على وجوب اتصاف الحاكم والامير بالعدالة قوله تعالى:

٢- ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.[2]

فإنّ المقصود بـ«الميزان»: ملكة العصمة التي تعني أرقى درجات العدالة، ولقد ثبت في ما سبق أنّ ولاية الأمر، إنّما هي في الأساس منزلة النبيّين، وهي في عصر النبوّة الخاتمة منزلة مختصّة بالنبيّ الأكرم وخلفائه المعصومين سلام الله عليهم وصلاته الذين أذهب الله

١. وبعبارة فنّية: إنّ وجوب كون المؤمنين - جميعاً - قوّامين بالقسط يوجب صرف إطلاق أدلّة النصب مطلقاً عن شمول غير القوّام بالقسط، وتقيّد إطلاقها، فيكون وجوب القوّامية بالقسط على الحاكم وجوباً تكليفياً ووضعياً معاً.

٢. سورة الحديد: ٢٥.

عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، وليس هذا الاختصاص بهم إلّا لأنّ الكتاب والميزان لا يكونان إلّا عندهم، فإنّهم عالمون بعلم الكتاب كلّه، ولديهم الميزان، وهي: قوّة العصمة التي شرّفهم الله بها.

والمفهوم من ظاهر الآية أنّ قيام الناس بالقسط متوقّف على إنزال الكتاب والميزان، ونتيجة متفرّعة عليه، ممّا يدلّ على أنّ قيام الناس بالقسط لا يحصل إلّا بإنزال الكتاب والميزان، فلابدّ لكلّ من يتولّى أمر الحكم نيابة عن الرسول وخلفائه أن يملك من الكتاب والميزان القدر الميسور المتاح للإنسان غير المعصوم؛ ليتيسّر له قيادة الناس للقيام بالقسط. والقدر المتاح للإنسان غير المعصوم من علم الكتاب هو معرفة الأحكام الشرعية التفصيلية عن أدلّتها، وهو ما يعبّر عنه بـ«الفقاهة» أو «الاجتهاد»، والقدر المتاح للإنسان غير المعصوم من قوّة الميزان هو ملكة العدل التي هي عبارة عن: رسوخ صفة التقوى في النفس رسوخاً يجعل صدور المعصية من الإنسان ممتنعاً عادة.

ثمّ إنّ الآية الكريمة وإن لم تكن بصدد التشريع مباشرة بل بصدد الإخبار عن حقيقة تاريخيّة، وقد تضمّن هذا الإخبار: الإشارة إلى علاقة واقعية تكوينيّة بين إنزال الكتاب والميزان من جهة، وبين قيام الناس بالقسط من جهة أخرى، غير أنّ كون المخبر مشرّعاً من جهة - وليس من شأن المشرّع الإخبار المحض - ومعلومية وجوب قيام الناس بالقسط في تشريعه من جهة أخرى: يعطي لكلامه هذا دلالة عرفية على أنّ قادة الناس للقيام بالقسط لا يجوز - في هذا التشريع إن لم يكونوا أنبياء أو معصومين - إلّا أن يكونوا عالمين بالكتاب، بقدر ما يتاح لهم من العلم بالكتاب، ومتّصفين بالميزان بالقدر الذي يتاح لهم من ذلك أيضاً، ولهذا فهذه الآية تدلّ على اشتراط «العدالة» في وليّ الأمر، بل وعلى اشتراط «الفقاهة» فيه أيضاً.

ويدلّ أيضاً على وجوب اتّصاف الحاكم والوليّ بالعدالة قوله تعالى:

۳- ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾.[۱]

فإنّ الذي لا يتّصف بملكة العدالة ليس له من داخله رادع يردعه عن الظّلم، فهو بحاجة إلى رادع من خارج، فيكون ممّن ﴿لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾، فلا يجوز اتّباعه وتسليم أمر الولاية والقيادة في المجتمع إليه.

و يدل عليه أيضاً قوله تعالى:

٤- ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[۲]. تدل الآية على وجوب الحكم بالعدل و هو متوقف على اتصاف الحاكم بملكة العدل، فتدل على وجوب اتصافه بملكة العدل بالالتزام.

ثم إنّ الآية و إن كانت بظاهرها خاصة بالحكم بمعنى القضاء غير أنها تدل على اشتراط العدل في الحاكم العام بالأولوية.

▣ القسم الثاني:

ما يدلّ من آيات الكتاب على وجوب العدل - مطلقاً وفي كلّ حال - كالآية التي حكيناها أوّلاً:

١- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾.

وكقوله تعالى:

٢- ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾.[۳]

---

١. سورة يونس: ۳۵.

٢. سورة النساء: ۵۸.

٣. سورة النحل: ۹۰.

٣- ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[١].

وغير ذلك.

دلّت هذه الآيات على وجوب العدل - مطلقا وفي كلّ حال- ، وبما أنّ ولاية غير العادل ملازم عادة مع عدم العدل، أو قل: بما أنّ العمل بالعدل في الولاية متوقّف عادة على أن يكون وليّ الأمر عادلاً؛ تكون الآية دالّة بالالتزام على وجوب أن يكون وليّ الأمر عادلاً متّصفاً بملكة العدل - بالمعنى الذي فسّرناه سابقاً - .

▣ القسم الثالث :

ما يدلّ على حرمة الركون إلى الظالم، كقوله تعالى:

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[٢].

وكلّ من ليس عادلاً فهو ظالم عرفاً، لعدم تصوّر الواسطة عرفاً بين العدل والظلم - مفهوماً ـ في خصوص الحاكم، لأن الحاكم لا يتصور فيه شق ثالث خارج عن العدل والظلم، ولوجود التلازم العادي العرفي - مصداقاً - في الحاكم بين فقدان ملكة العدالة، وبين ارتكاب الظلم المراد به : مطلق المخالفة لأمر الله تعالى كما قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[٣] ، وتمكين غير العادل من الولاية : ركون إليه، فلا تجوز - حسب ما صرّحت به الآية الشريفة - .

▣ القسم الرابع :

ما يدلّ على حرمة الظّلم والحكم بغير ما أنزل الله - مطلقاً - ، كقوله تعالى:

---

١. سورة المائدة: ٨.

٢. سورة هود: ١١٣.

٣. سورة الطلاق: ١.

١- ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾.[١]

٢- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ ... ﴿هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ... ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.[٢]

لوجود التلازم في الحاكم بين «عدم العدالة» و«ارتكاب الظلم»، أو: «الحكم بغير ما أنزل الله»، وعلى فرض إنكار التلازم فإنّ المفهوم عرفاً من آيات حرمة الظلم وحرمة الحكم بغير ما أنزل الله مطلقاً: وجوب سدّ الطريق على ذلك، وعدم جواز فتح الباب عليه مطلقاً، وذلك لا يكون إلّا بأن يكون الحاكم متّصفاً بملكة راسخة من العدالة والتقوى تمنعه من الظلم في كلّ حال، وتسدّ عليه طريق الحكم بغير ما أنزل الله في كلّ الظروف والملابسات.

■ **الدليل الرابع: روايات السنّة الشريفة**

وهي كثيرة، نعرض هنا نماذج منها - ضمن المجاميع التالية -:

◙ **المجموعة الأولى:**

ما دلّ منها على اشتراط العدالة في الإمام. كالذي رواه في «الكافي»:

عن عليّ بن إبراهيم، عن صالح بن السندي، عن جعفر بن بشير، عن حنان، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لا تصلح الإمامة إلّا لرجل فيه ثلاث خصال: ورعٌ يحجزه عن معاصي الله، وحلمٌ يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي؛ حتى يكون لهم كالوالد الرحيم».[٣]

---

١. سورة الزخرف: ٦٥.

٢. سورة المائدة: ٤٤ و ٤٥ و ٤٧.

٣. الأصول من الكافي: كتاب الحجة، باب (ما يجب على الإمام من حق الرعية): الحديث ٨.

رجال السند ثقات، وصالح بن السندي وإن لم يرد بشأنه توثيق خاص، لكن ذكر النجاشي في ترجمته لجعفر بن بشير أنّه روى عن الثقات وروَوا عنه. وهذه شهادة من النجاشي بوثاقة من روى عن جعفر بن بشير - ومنهم: صالح بن السندي - .

ولا يرد القول بأنّ هذه العبارة لا تدلّ على وثاقة كلّ من روى عن جعفر بن بشير، فإنّ هذه العبارة لا تصدر عن أهل الدراية بالحديث والرجال إلّا في حقّ من لا يروي إلّا عن الثقات ولا يروي عنه إلّا الثقات، وإلّا فليس في المحدّثين والرواة إلّا من روى عنه بعض الثقات أو روى عن بعض الثقات، فلا توجد خصوصية في من شهد له بهذه الشهادة تستحقّ أن يقال في حقّه هذا التعبير. فالرواية صالحة السند، ودلالتها تامّة، بل وصريحة على شرطية «العدالة» في الوالي بمعناها الذي يفوق العدالة المتعارفة المعتبرة في مثل الشاهد وإمام الجماعة والقاضي، وهو: الورع الذي يحجز عن المعاصي - وهو ينطبق على العدالة المعتبرة في وليّ الأمر حسب تعريفنا الماضي لها - ، والحلم الذي يصون عن الغضب، وحسن الولاية - بمعناه المذكور في الرواية - .

■ المجموعة الثانية :

ما دلّ على حرمة تصدّي القضاء لغير العادل كقوله عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد:

اتّقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبيّ (كنبيّ) أو وصيّ نبيّ.[1]

وقد تضمّنت الرواية كبرى كلّية، هي: اشتراط العلم والعدالة في الحاكم، وعلى صغرى تطبيقها على النبيّ والوصيّ، وسواء أُريد بالقضيّة الصغروية الحصر مع توسعة المراد بالوصيّ لما يشمل الفقيه - لكونه وصيّاً غير مباشر للنبيّ - ، أم أُريد بها بيان أبرز المصاديق توضيحاً للمقصود؛ فإنّ الكبرى دالّة دلالة صريحة على اشتراط العدالة

---

١. الوسائل، أبواب صفات القاضي، الباب ٣ : الحديث ٣.

والعلم في الحاكم - مطلقاً - ، وعدم جواز القضاء والحكم لغير العالم العادل. وحينئذٍ تدلّ بالأولوية القطعيّة على اشتراط ذلك في الوليّ العامّ، كما تدلّ على ذلك بدلالة الالتزام، لأنّ تقييد الجزء - وهو القضاء الذي هو بعض صلاحيات الوليّ العامّ - بقيد العدالة والعلم تقييد للكلّ - وهو الولاية العامّة المتضمّنة لولاية القضاء - بذلك أيضاً.

▣ المجموعة الثالثة :

ما دلّ على اشتراط العدالة في إمام الجماعة في الصلوات - وخاصّة الجمعة منها والعيدين - فإنّه يدلّ على اشتراط العدالة في الوليّ العامّ بالأولوية العرفية والشرعية القطعيتين من جهة، وبالالتزام من جهة أخرى أيضاً.

أمّا الأولوية العرفية والشرعية القطعيتين فلأنّ إمامة المسلمين أهمّ موقعاً وأشدّ خطورة - عرفاً وشرعاً - من إمامة الجماعة كما هو واضح، فهي أولى باشتراط العدالة في صاحبها من إمامة الجماعة. وأمّا الالتزام فلأنّ إمامة المسلمين تتضمّن إمامة الجماعة أيضاً، لما ثبت في محلّه من أولوية إمام المسلمين بإمامة الجماعة من غيره، بل واختصاص إمامة الجمعة والعيدين به مع حضوره، فما دلّ على اشتراط العدالة في إمام الجماعة والجمعة يدلّ على اشتراطها في إمام المسلمين - أيضاً - .

أمّا ما دلّ على اشتراط العدالة في إمام الجمعة فقد روى الصدوق بإسناد صحيح عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:

تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين، ومعنى ذلك: إذا كان إمام عادل ..[١]

والظاهر من سياق الحديث كون التفسير من الإمام نفسه، لا من الراوي.

---

١. وسائل الشيعة، أبواب صلاة الجمعة، الباب ٧ : الحديث ٢.

وأمّا ما دلّ على اشتراطها في الإمام في صلاة العيدين فقد روى الصدوق - أيضاً - بإسناد صحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:

لا صلاة يوم الفطر والأضحى إلّا مع إمام عادل.[١]

وأمّا ما دلّ على اشتراطها في إمام الجماعة مطلقاً - وهو يشمل الجمعة أيضاً - فما رواه الكشي في رجاله بإسناده عن أبي الحسن عليه السلام قال:

قلت له: أصلّي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه.[٢]

وما رواه الكليني بإسناده:

عن عليّ بن راشد، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ مواليك اختلفوا فأصلّي خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه.[٣]

ودلالتها على اعتبار العدالة في الإمام تامّة، فإنّ المقصود من «الوثوق بالدين»: الوثوق بالعمل بالدين. ولا يحصل الوثوق إلّا بأن يكون العمل بالدين صفة راسخة ثابتة في النفس، تجري عليها النفس في عامّة أحوالها، وليس المقصود بالعدالة إلّا ذلك.

وبالرغم من أنّ سند الروايتين غير تامّ، لكن عدم تماميّة السندين غير مضرّ ها هنا، لحصول الثقة بصدور مضمون النصّ عن الإمام؛ بسبب تعدّد الروايات الواردة من طرق متعدّدة بنفس المضمون، ولوجود قرائن مؤيّدة أخرى في سائر الروايات وفي غيرها.

---

١. الوسائل، أبواب صلاة العيد، الباب ٢ : الحديث ١.

٢. نفس المصدر، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١٢ : الحديث ١.

٣. نفس المصدر، الباب ١٠ : الحديث ٢.

الشرط السابع: «الإيمان»:

الشرط السابع من الشرائط التي يجب توفّرها في الوليّ العامّ هو: الإيمان.

ويدلّ عليه:

أوّلاً: جميع ما دلّ على اعتبار العدالة في الوليّ العامّ، فإنّ الإيمان - بمعنى التصديق الجازم بحقّانية الرسول (ﷺ) وخلفائه المعصومين عليهم السلام، ووجوب اتّباعهم نظراً، والالتزام العملي الإجمالي باتّباعهم عملاً - أهمّ الواجبات الشرعية بعد التوحيد إطلاقاً. فمعصية الله سبحانه في هذه الفريضة الكبرى أبرز مصاديق الفسق من دون ريب.

والمقصود بالإيمان - كما ألمحنا إليه - هو: الولاية التي جاء التأكيد عليها في الروايات والسنن المتواترة المتّفق عليها بين جميع المسلمين - ومن أهمّها حديث الثقلين والسفينة -، وهو التصديق الجازم بحقّانية إمامة الأئمّة الإثني عشر المنصوص عليهم في الكتاب والسنّة، ووجوب اتّباعهم في كلّ ما أمروا به ونهوا عنه، بل في كلّ فعل وأمر اختياري مطلقاً، مع الالتزام العملي الإجمالي بذلك.

وبناءً على هذا: فكلّ من أنكر إمامتهم - ولو بعضاً -، أو أنكر وجوب اتّباعهم - ولو في بعض الشؤون والأفعال الإنسانية الاختيارية -؛ فهو خارج عن ولايتهم، وإن تسمّى بسمة الموالي لهم، أو انتسب إلى الموالين لهم تاريخياً. وكذا لا يصدق عنوان الإيمان والولاية على من ادّعى الاعتقاد الجازم بولايتهم وإمامتهم ووجوب اتّباعهم، ولكنّه خالفهم عملاً، بأن كان في سلوكه العملي العامّ مخالفاً لطريقتهم وطريقة أتباعهم، فكان سلوكه العامّ كاشفاً عن عدم التزامه العملي بولايتهم واتّباعهم، سواءً في ذلك السلوك الاجتماعي كالمواقف السياسية، أو السلوك الفرديّ.

فلابدّ في صدق عنوان الولاية والإيمان من الاعتقاد الجازم - المقرون بالعمل - بكونهم الأئمّة الهادين المفروض اتّباعهم في كلّ شؤون الحياة الدنيوية، وجميع الشؤون الأخروية، حسبما جاء به النصّ الكريم في كتاب الله إذ قال سبحانه:

١- ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمرِ مِنكُمْ﴾.[1]

٢- ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾.[2]

٣- ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾.[3]

٤- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.[4]

٥- ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً﴾.[5]

٦- ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾.[6]

والمؤمنون الذين أشارت إليهم الآيتان لا يقصد بهم: مطلق من أعلن الإيمان بالله ورسوله؛ بل المراد بهم: أناس خاصّون من المؤمنين أمر الله سائر المؤمنين باتّباعهم

١. سورة النساء: ٥٩.
٢. سورة المائدة: ٥٥-٥٤.
٣. سورة القصص: ٦٨.
٤. سورة الأحزاب: ٣٦.
٥. سورة التوبة: ١٦.
٦. سورة النساء: ١١٥.

وولايتهم وطاعتهم بعد رسول الله (ﷺ)، ومن أهمّ أوصافهم أنّهم: مطهّرون من الرجس، وأنّهم لا يبرحون ملازمين للقرآن الكريم من دون أن يخطأوه، أو يتخطّوا عنه أو يتخلّفوا عن أمره ونهيه، أو يتجاوزوهما قيد أنملة، وهم الذين وصفهم رسول الله (ﷺ) بأنّهم: مع القرآن والقرآن معهم، وجعلهم والقرآن: الثقلين الذين لا يضلّ من اتّبعهما وتمسّك بهما، فقال (ﷺ) في ما تواتر عنه من الحديث الصحيح المتّفق عليه بين المسلمين:

> إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً.[١]

هذا كلّه، بالإضافة إلى ما تواتر من الأحاديث الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام - بدءً بالإمام عليّ وفاطمة الزهراء، وانتهاءً بالإمام المنتظر الحجّة بن الحسن العسكريّ عليهم جميعاً أفضل صلوات الله وسلامه - بهذا الشأن سواء ما ورد من ذلك بشأن تعيينهم للإمامة ووجوب اتّباعهم وولايتهم مطلقاً، أو ما ورد بشأن النصّ على أشخاصهم وأعيانهم بالإمامة والخلافة، أو ما ورد بشأن أهمّيّة أمر الولاية بشكل عامّ، كالحديث الصحيح - المتواتر مضموناً - الذي رواه في «الكافي»:

> عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعبد الله بن الصلت، جميعاً عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم، والولاية. قال زرارة: فقلت: وأيّ شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنّها مفتاحهنّ، والوالي هو الدليل

١. سنن الترمذي: ٣٢٩٥، الحديث رقم ٣٨٧٦، وقد سبقت الإشارة إلى هذا الحديث وغيره من الأدلّة الدالّة على إمامة الأئمّة الإثني عشر ووجوب اتّباعهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله في الباب الثاني من الفصل الرابع من هذا الكتاب: ص ١٠٨ فما بعدها.

عليهنّ ..[إلى أن قال:] ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن: الطاعة للإمام بعد معرفته، إنّ الله عزّ وجل يقول: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾[1]، أما لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ الله؛ فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله جلّ وعزّ حقّ في ثوابه ولا كان من أهل الايمان .. الحديث.[2]

وثانياً: وممّا يدلّ على اشتراط الإيمان في وليّ الأمر: الآيات التي دلّت على عدم جواز اتّباع الضالّين والمنحرفين، بالإضافة إلى الروايات المتواترة الدالّة على ذلك فمن الآيات قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾[3]، وغيرها من الآيات الكثيرة التي أشرنا إلى بعضها في البحث الثاني من هذا الفصل - وهو الفصل الخامس من الكتاب - عند التعرّض للآيات القرآنية التي يستفاد منها ولاية الفقيه.

وثالثاً: إنّ أدلّة ولاية الفقيه منصرفة عن غير المؤمن - مطلقاً - فليس فيها إطلاق يشمل غير المتّصف بالإيمان - بالمعنى الذي وضّحناه -، فيبقى غير المتّصف بالإيمان باقياً تحت أصالة «عدم الولاية لأحد على أحد»، ولا حاجة للبحث عن دليل يدلّ على قيد الإيمان بالخصوص في وليّ الأمر.

توضيح الانصراف: أنّ أدلة نصب الفقيه لولاية الأمر إنّما تدلّ على نصب الفقيه لولاية الأمر من قبل الأئمّة عليهم السلام وكالة ونيابة عنهم، ومن الطبيعي أنّ الذي ينصب وكيلاً أو نائباً عن نفسه لا ينصبه لذلك إلّا لثقته به، واعتماده عليه، واطمئنانه بأنّ

---

١. سورة النساء: ٨٠.

٢. الأصول من الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، الحديث ٥.

٣. سورة المائدة: ٥٥-٥٤.

الوكيل والنائب لا يجري في قراراته التي يتّخذها، وأوامره ونواهيه، وأعماله وتصرّفاته إلّا وفقاً لمقاصد الموكّل وأهدافه، وبرامجه وسياساته، وأوامره ونواهيه. ومن الواضح أنّ غير المؤمن - بسبب عدم إيمانه بقيادتهم، وعدم التزامه عملياً بطاعتهم - ليس موضعاً للثقة في ذلك كلّه، ولا ممّن يصحّ الاعتماد عليه في تنفيذ أحكامهم، وعلى ذلك جرت سيرتهم الواضحة، كما تدلّ عليه تصريحاتهم الكثيرة التي تضمّنتها الروايات المتواترة الصريحة في ذلك عنهم.

ورابعاً: إنّ من أدلّة النصب للولاية العامّة: ما هو مقيّد أساساً بخصوص المؤمن، ووحدة الحكم - وهو نصب الفقيه للولاية نيابة عن الأئمّة عليهم السلام - في أدلّة النصب تدلّ على تقييد مطلقاتها. ومن أدلّة النصب الدالّة على التقييد قوله عليه السلام - في مقبولة عمر بن حنظلة -:

«ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا؛ فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً».[1]

فإنّ الضمير في قوله عليه السلام: «من كان منكم» راجع إلى ما ورد في سؤال السائل: «عن رجلين من أصحابنا»، فالجعل الوارد في قوله: «جعلته عليكم حاكماً» يكون خاصّاً بمن كان من أصحابنا، وليس عامّاً يشمل من لا يؤمن بإمامتهم ولا يلتزم باتّباعهم، فيدلّ على كون الجعل خاصّاً بهم في سائر الأدلّة أيضاً لاتّحاد الحكم - كما أشرنا -.

خامساً: ما دلّ على تقييد الجعل لولاية القضاء بقيد الإيمان، كصحيحة أبي خديجة، قال:

---

١. أصول الكافي ١: ٦٧، الطبعة الرابعة، باب اختلاف الحديث، الحديث رقم: ١٠.

قال أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه».[1]

فإنّه يدلّ على تقييد الجعل للولاية العامّة بذلك أيضاً، إمّا للأولوية القطعية، أو للتلازم المستند إلى علاقة الجزء والكلّ، لكون ولاية القضاء جزءاً من الولاية العامّة وليس الجعل للقضاء هنا جعلاً مستقلًّا - كما هو الظاهر - ؛ بل هو جزء من الجعل العامّ الذي جاء في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً».

سادساً: الروايات الكثيرة التي دلّت على اشتراط الإيمان في إمام الجماعة، من قبيل مكاتبة البرقي، قال:

كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أيجوز الصلاة خلف من وقف على أبيك وجدّك؟ فأجاب: «لا تصلّ وراءه».[2]

وهي صحيحة السند، ودلالتها على اعتبارية «الإيمان» في إمام الجماعة واضحة، وتدلّ بالالتزام على اعتبارية الإيمان في الإمام العامّ صاحب الولاية العامّة، للأولوية القطعية، بل ولعلاقة الجزء والكلّ، لما أشرنا سابقاً من أنّ إمامة الصلاة من شؤون الإمامة العامّة، بل إنّ إمامة بعض الصلوات - كالعيدين والجمعة - من شؤونها المختصّة، فتقييد إمامة الصلاة مطلقاً بقيد الإيمان يلازم تقييد الولاية العامّة بالإيمان لكون إمامة الصلاة جزءاً من الولاية العامّة.

---

١. الوسائل، أبواب صفات القاضي، الباب ١، الحديث ٥.

٢. نفس المصدر، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١٠، الحديث ٥.

الشرط الثامن: «الكفاءة»:

الشرط الثامن من الشروط التي يجب توفّرها في الوليّ العامّ هو: الكفاءة.

والظاهر أنّ الكفاءة راجعة إلى عنصرين هما: الإدراة والتدبير، والمقصود بالإدارة: المؤهّلات التي تجعل صاحبها قادراً على توجيه مجموعة بشريّة توجيهاً منظّماً منسجماً نحو الغاية المطلوبة. والتدبير هو: القدرة على ابداع الأساليب والحيل الموصلة إلى المطلوب، وتجاوز المشاكل التي تعترض الطريق وتحول دون تحقيق الهدف المطلوب، وبكلمة موجزة: هو القدرة على اتّخاذ القرار المناسب في الموقع المناسب.

وعلى هذا الأساس: يمكن اختصار مفهوم الكفاءة في العبارة التالية: « القدرة على توجيه مجموعة بشرية نحو الهدف المنشود توجيهاً منظّماً منسجماً، واتّخاذ القرار المناسب في الموقع المناسب ».

ويدلّ على اشتراط الكفاءة - بمعناها المذكور - في الوليّ العامّ، زائداً على حكم العقل، والسيرة العقلائية: النصوص من الكتاب والسنّة.

▣ **أمّا من الكتاب** فقوله تعالى:

١ - ﴿ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ۞ وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾.[1]

فإنّ الغاية من ضرب الأمثال في كتاب الله سبحانه هو: التعبير عن المعاني والمداليل العامّة التي تتضمّنها تلك الأمثال وتدلّ عليها، ومن المعاني التي يدلّ عليها هذان

١. سورة النحل: ٧٥-٧٦.

المثلان في الآيتين الكريمتين : هو أنّ العاجز عن أداء المهمّة المعيّنة لا يُقاس بالقادر عليها، المتمكّن من حسن أدائها، وأنّهما لا يستويان في الحكم أبداً، والمقصود - كما هو الظاهر عرفاً من نفي الاستواء - : نفي الاستواء في الاستحقاق. وينطبق المثلان - بهذا المعنى العامّ والمفهوم الكلّي - على الكفوء وغير الكفوء، فإنّ الأوّل قادر على أداء مهمّة القيادة، وتحمّل أعبائها، وتحقيق الأهداف المطلوبة منها - كما هو المفروض - ، والثاني غيرُ قادر على ذلك، فهما لا يستويان في الحكم والاستحقاق أبداً، ونتيجة عدم الاستواء في الحكم والاستحقاق فيما نحن فيه - بعد وضوح أنّ الكفوء الواجد لسائر شرائط القيادة يتمتّع بحقّ القيادة، ويستحقّ الإمامة بلا ريب - : أنّ عدم الكفوء غير مستحقّ للقيادة والإمامة، ولا ينبغي تسليم أزمّة الأمور بيده، ولا تمكينه من التصرّف في شؤون الناس ومقدّراتهم.

ويدلّ على ذلك من الكتاب أيضاً قوله تعالى:

٢ - ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾.[1]

فإنّ الظاهر من «الأمانة» هنا - بقرينة ﴿إِذَا حَكَمْتُمْ﴾، وكذلك قرينة السياق العامّ للآيات السابقة واللاحقة - : ما يشمل أمانة «الإمرة والسلطة والحكم»، بل إنّ هذه الأمانة هي أهمّ الأمانات عرفاً وشرعاً، فيكون الوجوب فيها أشدّ وآكد.

و«الأهل» هنا بمعنى: المستحقّ، والصاحب - كما هو معناه العرفي - . ولا شكّ أنّ من أهمّ ما يعتبر لدى العرف العقلائي في أهلية السلطة والإمارة هو: الكفاءة - بمعناها الذي فسّرناه سابقاً - ، فيكون غير الكفوء فاقداً للأهلية، خارجاً عن شمول كلمة «الأهل» في الآية، فلا يجوز تخويله أمر الإدارة والسلطة بموجب الآية الشريفة،

---

١. سورة النحل: ٧٥-٧٦.

فتكون الآية دالّة على اشتراط الكفاءة في الحاكم زائداً على ما دلّت على اشتراطه فيه سائر الأدلّة العقلية والشرعية.

٣- وممّا يدلّ من الكتاب على اشتراط «الكفاءة» في القائد العامّ ووليّ الأمر: كلّ ما دلّ من نصوص الكتاب على اشتراط «العلم» فيه، فإنّ استقراء معنى كلمة «العلم» في استعمالاتها في القرآن الكريم يدلّنا على أنّ المقصود بالعلم: ليس مجرّد التوفّر على المعلومات النظريّة؛ بل يدلّ زائداً على ذلك: على المعرفة العملية، بمعنى القدرة على حسن التصرّف والعمل وفقاً لموازين الشرع والعقل، وحسن التصرّف والعمل في أمر القيادة والحكم هو المقصود في الواقع من الكفاءة التي نبحث عنها هنا.

وممّا يدلّ على ما ندّعيه من مفهوم «العلم» في استعمالاته القرآنية:

(أ)- قوله تعالى - حكاية عن النبي يوسف على نبيّنا وآله وعليه السلام، بعد أن خاطبه ملك مصر قائلاً له: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾[1]، قال عليه السلام -:

﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[2].

أي: عليم بفنون الإدارة، متمكّن من تدبير أمر الخزائن على الوجه المطلوب. قال في «مجمع البيان» في تفسير كلمة ﴿عَلِيمٌ﴾: «أي: عليم بمن يستحقّ منها شيئاً ومن لا يستحقّ؛ فأضعها مواضعها»[3]. فليس المراد بـ«العلم» هنا: مجرّد العلم بالأحكام الإلهية التي كانت توحى إليه من الله سبحانه وتعالى، فإنّ الملك لم يكن مؤمناً بالله سبحانه وتعالى ولا بنبوّة يوسف، فلا وجه لذكره العلم بالأحكام الإلهية علّة لجعل الملك إيّاه على خزائن الأرض. فإنّ قوله ﴿حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾: بيان للعلّة التي جعلته أهلاً لكي

١. سورة يوسف: ٥٤.

٢. سورة يوسف: ٥٥.

٣. مجمع البيان ٥: ٣٧١، ط دار المعرفة - بيروت.

يكون على خزائن الأرض، فالمناسب هنا في التعليل هو: العلم بمعناه الشامل للكفاءة، ولهذا كان هو الظاهر العرفي من معنى العلم هنا.

(ب)- والذي يقوى في النظر أنّ كلمة «العلم» في قوله تعالى:

﴿قَالَ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[1]

تعطي ما ذكرناه من المعنى أيضاً، وليس مجرّد الإحاطة بالمعلومات النظرية. ويؤيّد



﴿فَإِذَا مَسَّ الإنسان ضُرٌّ دَعَانَا ثم إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ﴾[١].

وأمّا الآيات التي دلّت على شرط العلم في القيادة وولاية الأمر، وجاءت فيها كلمة «العلم» أو إحدى مشتقّاتها؛ فهي متعدّدة، منها قوله تعالى:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذين يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢]. ﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣]. ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأمر فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الذين لَا يَعْلَمُونَ﴾.[٤]

■ **وأمّا ما يدلّ على اشتراط الكفاءة في وليّ الأمر من سنّة المعصومين عليهم السلام:**

١ - فمن ذلك ما أشرنا إليه سابقاً ممّا روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال:

«إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر: أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه».[٥]

فإنّ قوله: «أقواهم عليه» يراد به ما ذكرناه من شرط الكفاءة، فإنّه هو المراد بالقوّة على الشيء - حسب الظاهر من الكلمة في المتفاهم العرفي -.

٢ - ومن ذلك أيضاً ما أشرنا إليه كذلك ممّا روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال:

«لا تصلح الإمامة إلّا لرجل فيه ثلاث خصال: ورعٌ يحجزه عن معاصي الله، وحلمٌ يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي ...» الحديث.[٦]

---

١. سورة الزمر: ٤٩.

٢. سورة الزمر: ٩.

٣. سورة يونس: ٨٩.

٤. سورة الجاثية: ١٨.

٥. نهج البلاغة: ٢٤٨، ط الأعلمي، [راجع: الصفحات ٢٤٨-٢٥٠ من هذا الكتاب].

٦. الأصول من الكافي: كتاب الحجة، باب (ما يجب على الإمام من حقّ الرعية): الحديث ٨.

فإنّ من أهمّ ما يناط به «حسن الولاية على من يلي» هو: الكفاءة - كما هو واضح - .

الشرط التاسع: «الذكورة»:

الشرط التاسع ممّا يمكن القول باعتباره في وليّ الأمر هو: الذكورة.

وأهمّ ما يمكن الاستدلال به لاعتبار شرط الذكورة في وليّ الأمر ما يلي:

■ الدليل الأوّل:

الأصل، بضميمة عدم الإطلاق في أدلّة النصب.

أمّا **الأصل** فالمراد به: «أصل عدم الولاية لأحد على أحد»، ويدل عليه: ما سبق أن وضّحناه من انحصار سلطة الحكم وحقّ الأمر والنهي - بصورة ذاتية - في الباري سبحانه وتعالى، وهو من ضرورات الدين الإسلامي، بل من ضرورات الشرائع كلّها، والعقل حاكم به - كما أسلفنا -.[1]

وأمّا **عدم إطلاق أدلّة النصب**: فالأمر في الأدلة اللبيّة كالعقل والسيرة واضح؛ لعدم الإطلاق فيها من الأساس، ولزوم الاقتصار في مدلولاتها على القدر المتيقّن. وأمّا الأدلّة اللفظية: فآيات الكتاب ليست بصدد البيان من هذه الجهة ليكون لها إطلاق يشمل موارد الشك، أمّا الروايات: فمنها ما ليس في صدد البيان من هذه الجهة أيضاً كقوله ﴿صلى الله عليه وآله﴾:

«مَن أمّ قوماً وفيهم أعلم منه - أو أفقه منه - ؛ لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة».[2]

---

١. راجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب (السلطة أو: الولاية، مقوّماتها ومصدرها).

٢. المحاسن: ١٧٨؛ باب: عقاب من اتخذ إمام جور.

ومنها ما ليس في لفظه سعة – أساساً _ ليكون قابلاً للإطلاق لورود التعبير بالرجل في النصّ، فلا يشمل لفظه في الأساس غير الذكور كقوله (صلى الله عليه وآله) :

« لا خير في العيش إلا لرجلين : عالم مُطاع، أو مستمع واعٍ » . [١]

وأمّا سائر الروايات – بل الأدلّة اللفظية على العموم، على تقدير كونها في مقام البيان، وسعة لفظها لشمول غير الذكور – : فلم ينعقد الإطلاق فيها لتشمل الأناث، وذلك لأجل الارتكاز المتشرّعي بل العرفي العامّ في عصر صدور النصّ الذي كان يرى اختصاص مثل هذه الأمور بالرجل. وقد أكّد هذا الارتكاز المتشرّعي والعرفي العامّ : بعض الروايات، مثل ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله:

« لن يصلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » . [٢]

وكذا ما ورد في «عدم تولّي المرأة للقضاء»، مثل ما روي عن الصادق عليه السلام في وصيّة النبيّ (صلى الله عليه وآله) لعليّ عليه السلام :

« يا عليّ، ليس على المرأة جمعة ولا جماعة .. [إلى أن قال:] ولا تولّي القضاء » . [٣]

بل ما ورد في خصوص «عدم توليها للإمارة» – بالإضافة إلى: عدم تولّيها للقضاء، وسقوط الأذان والإقامة عنها، وعدم وجوب الجمعة عليها، وعدم تأكّد استحباب الجماعة لها – مثل ما ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام :

« ليس على النساء أذان ولا إقامة، ولا جمعة ولا جماعة، ... ولا تولّى المرأة القضاء، ولا تولّى الإمارة، ولا تُستشار » . [١]

---

١. الأصول من الكافي ١ : ٣٣، كتاب: فضل العلم، باب صفة العلم وفضله.

٢. السنن الكبرى (للبيهقي) ١٠ : ١١٨.

٣. الوسائل، أبواب صفات القاضي، الباب ٢، الحديث ١، وكذا الباب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٦.

زائداً على ما ورد عن أمير المؤمنين عليه‌السلام من قوله:

« معاشر الناس؛ لا تطيعوا النساء على حال، ولا تأمنوهنّ على مال، ولا تذروهنّ يدبّرن أمر العيال، فإنّهنّ إن تركن وما أردن؛ أوردن المهالك » .[٢]

وما ورد عن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) من قوله :

« طاعة المرأة ندامة » .[٣]

وما ورد عن أمير المؤمنين عليه‌السلام من قوله:

« كلّ امرءٍ تدبّره امرأة فهو ملعون » .[٤]

فإنّ هذه الروايات وكذا بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[٥] تؤكّد الارتكاز العرفي المذكور، بل وإنّها - على تقدير التشكيك في الارتكاز العرفي العامّ - تكفي في خلق ارتكاز متشرّعي يمنع عن انعقاد الإطلاق في النصوص الدالّة على النصب للولاية العامّة، بل ومطلق النصوص الدالّة على جواز التصدّي للحكم وولاية الأمر، فلا تشمل - بإطلاقها - المرأة، فيبقى تصدّي المرأة للولاية العامّة داخلاً تحت الأصل القائل بعدم الولاية لأحد على أحد، أو عدم جواز التصرّف في شؤون الآخرين لغير ذات الباري سبحانه وتعالى ومن ثبت إذنه لهم في ذلك.

---

١. الوسائل، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١٢٣، الحديث ١.

٢. نفس المصدر، أبواب مقدّمات النكاح الباب ٢٤، الحديث ٧.

٣. نفس المصدر، الباب ٩٥، الحديث ٢.

٤. نفس المصدر، الباب ٩٦، الحديث ٤.

٥. سورة الزمر: ٤٩.

■ **الدليل الثاني:**

الإجماع - كما صرّح به كثير من الفقهاء في باب القضاء - ، فيثبت في ما نحن فيه - وهو الولاية العامّة - بالأولوية أو الالتزام، ويمكن دعوى الإجماع مباشرة على عدم جواز تصدّيها للولاية العامّة. وقد يناقش الإجماع هنا بكونه مدركياً أو محتمل المدركيّة؛ فلا يكون كاشفاً عن كلام المعصوم.

■ **الدليل الثالث:**

الروايات الكثيرة الواردة في باب عدم تولّي المرأة للقضاء وعدم تولّيها للإمارة، وعدم تولّيها أمر الرجال مطلقاً، وهي تدلّ بمجموعها دلالة قطعيّة على أنّ الشارع لم يأذن للمرأة بتصدّي أمر الولاية العامّة بحال.

ولا يضرّ بالاستدلال بهذه الروايات ضعف أسانيد أكثرها، لأنّها بمجموعها متواترة بالمعنى الإجمالي، فتورث القطع بصدور مضمونها إجمالاً - وهو عدم جواز تولّي المرأة للولاية العامّة - عن المعصوم سلام‌الله‌عليه، مع أنّ ما صحّ سنده منها فيه الكفاية. وفي ما يلي نماذج من هذه الروايات - وقد أشرنا سابقاً إلى بعضها - :

١ - روى الكليني بسند صحيح:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر رسول الله (صلى الله عليه وآله) النساء فقال: «اعصوهنّ في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر، وتعوّذوا بالله من شرارهنّ، وكونوا من خيارهنّ على حذر».[1]

وبمضمونها رواية أخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام[2] وعن الصادق عليه السلام[1].

١. وسائل الشيعة، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ٩٤، الحديث ١.

٢. نفس المصدر، الحديث ٢ و٣.

ودلالتها على عدم جواز تولّي المرأة لأمر الولاية العامّة واضحة، فإنّ إطلاقها يشمل القضايا السياسية والاجتماعية، وليس المراد بعصيانهنّ في المعروف : وجوب مخالفتهنّ في ما يأمرن به من معروف؛ بل المراد بذلك : الإرشاد إلى عدم كاشفية رأيهنّ عن الحقيقة، فالعبارة تفيد معنى إلغاء الكاشفية، وليس المراد بها النهي المولوي - قطعاً - ؛ لمعارضته للقرينة العقلية والأدلّة القطعية الدالّة على وجوب اتّباع المعروف أينما كان، ومن أيّ إنسان صدر؛ وإن كان كافراً، فكيف بالمؤمنة ؟! ولكنّها تفيد - رغم ذلك - عدم شرعية تصدّيها لأمر الولاية العامّة، فإنّ ذلك هو المدلول الالتزامي لإلغاء كاشفية رأيها عن الحقّ والصحيح، بعد الالتفات إلى مسلّمية وجوب اتّباع من يهدي إلى الحقّ، وعدم جواز اتّباع من لا يهدّي إلّا أن يُهدى - كما سبق توضيحه عند الاستدلال بالآية على شرطية العلم في الوليّ العام - .

٢- روى الصدوق - مرسلاً - قال :

شكى رجل من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام نساءه، فقام عليه السلام خطيباً، فقال: «معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال، ولا تأمنوهنّ على مال، ولا تذروهنّ يدبّرن أمر العيال، فإنهنّ إن تُركن وما أردن؛ أوردن المهالك، وعدون أمر المالك» .[٢]

دلالتها تامّة، لكنّها مرسلة لا سند لها.

٣- روى الكليني بسند غير تامّ :

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): « طاعة المرأة ندامة » .[٣]

---

١. وسائل الشيعة، الباب ٨٧، الحديث ٥.

٢. نفس المصدر، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ٩٤، الحديث ٧.

٣. نفس المصدر، الباب ٩٥، الحديث ٢.

ودلالتها على نفي وجوب طاعة المرأة - مطلقاً - تامّة، فتفيد بالالتزام: خروجها عن عمومات أدلّة النصب للولاية العامّة.

٤- روى الكليني بسند غير تامّ:

عن الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّ امرء تدبّره امرأة فهو ملعون».[1]

ورواه الصدوق مرسلاً، ودلالتها تامّة.

٦- وروى الكليني بسندين غير تامّين:

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال في رسالة أمير المؤمنين إلى الحسن عليهما السلام..

ورواها بسند آخر غير تامّ أيضاً، قال:

كتب أمير المؤمنين عليه السلام بهذه الرسالة إلى ابنه محمّد..

ورواها الصدوق أيضاً بإسناد غير تامّ ووصفها بأنّها «وصية أمير المؤمنين إلى محمّد بن الحنفية»، قال صلوات الله عليه - حسب هذه الرواية -:

«لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها، فإنّ ذلك أنعم لحالها، وأرخى لبالها، وأدوم لجمالها، فإنّ المرأة ريحانة، وليست بقهرمانة».[2]

والرواية وإن لم ترو بسند تامّ؛ غير أنّ تعدّد أسانيدها يفيد الاطمئنان بصدورها، فهي كالصحيحة من جهة الاعتبار؛ وإن لم تتوفّر في شيء من أسانيدها شرائط الصحّة المصطلحة. ودلالتها على نفي الولاية للمرأة على غيرها في أقلّ من الولاية العامّة واضحة، وفيها على الخصوص بالطريق الأولى، فهي صريحة الدلالة على المدّعى بما لا يقبل التشكيك.

---

١. الوسائل، الباب ٩٦، الحديث ٤.

٢. نفس المصدر، الباب ٨٧، الحديث ١ و٢ و٣.

٦- ما رواه الصدوق في «الخصال» بإسناده إلى جابر بن يزيد الجعفي، قال:

سمعت أبا جعفر محمّد بن علي الباقر عليه السلام يقول: «ليس على النساء أذان ولا إقامة، ولا جمعة ولا جماعة... [إلى أن قال:] ولا تولّى المرأة القضاء، ولا تلي الإمارة، ولا تستشار».[1]

سندها ضعيف، لكنّ دلالتها تامّة.

٧- روى البيهقي في «السنن الكبرى»:

عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».[2]

سندها غير تامّ، لكنّ دلالتها على عدم جواز تصدّي المرأة لأمر الولاية العامّة تامّة، فإنّها إخبار قصد به الإنشاء - كما هو ظاهر الكلام الصادر عن المشرّع -، فإنّ الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولّون أمرهم امرأة ظاهر في إرادة النهي عن ذلك، وليس مجرّد الإخبار - كما هو ظاهر واضح -.

وهناك أدلّة أخرى يمكن الاستناد إليها في هذا المقام، لكن في ما ذكرناه كفاية.

وليس نفي جواز تصدّي المرأة لأمر الولاية العامّة يعني الاستخفاف بها، أو التنزيل من شأنها ومكانتها؛ فإنّ الزهراء سلام الله عليها وعلى أبيها وبعلها وبنيها خير الناس، على الإطلاق بعد أبيها وزوجها - بلا شكّ وارتياب -، مع أنّ الشارع لم يعيّنها لمقام الإمرة والولاية، ولو عاشت وأدركت عصر ما بعد بعلها أمير المؤمنين صلوات الله عليه؛ لم تنتقل الإمامة بعده إليها، بل إلى ولدها الحسن صلوات الله عليه - كما حدث بالفعل بعد استشهاد أمير المؤمنين -، وليس ذلك تقليلاً من شأنها ومكانتها، فإنّ المسؤوليات

---

١. الوسائل، أبواب مقدمات النكاح، الباب ١٢٣، الحديث ١.

٢. سنن، البيهقي، ١٠ : ١١٨.

الاجتماعية توزّع بين أفراد البشر وفقاً لمصالح وموازين معيّنة تقتضي نوعاً خاصّاً من التوزيع والتقسيم للأعمال والمسؤوليات داخل المجتمع الواحد، وليس تحويل جهة معيّنة أو فرد معيّن مسؤولية معيّنة - كالقضاء أو الولاية العامّة - يعني بالضرورة أن تكون تلك الجهة المعيّنة أو الفرد الخاصّ أشرف من غيره مكاناً، ولا أرقى منزلة عند الله، كما أنّ العدول بمسؤولية اجتماعية معيّنة عن فرد أو جهة ليس يعني بالضرورة وهناً لتلك الجهة أو ذلك الفرد عند الله، ولا يعني أن تكون تلك الجهة أو الفرد ذات مرتبة دانية أو منزلة حقيرة عند الله سبحانه وتعالى. وقد قال ربنا سبحانه وتعالى في كتابه:

﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾[1]. كما أكّد سبحانه وتعالى قائلاً: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[2]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿ يَرْفَعُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾[3].

وتواتر عن النبي (ﷺ) قوله:

«لا فضل لعربي على عجمي ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى».

هذا وسوف نبيّن في البحث القادم أنّ هناك صوراً من صور التزاحم بين صفات المرشحين لأمر الولاية يكون التقدّم فيها للمرأة العادلة الفقيهة، فيجوز حينئذٍ - بل يتعيّن شرعاً - تقديمها على الرجل في تصدّي الولاية العامّة، فليس يعني ما ذكرناه عدم جواز تصدّي المرأة لأمر الولاية العامّة مطلقاً، وفي كلّ الفروض والتقادير.

---

١. سورة آل عمران: ١٩٥.

٢. سورة الحجرات: ١٣.

٣. سورة المجادلة: ١١.

البحث السادس
في تزاحم الصفات

ونقصد بـ «تزاحم الصفات» : أن يدور الأمر بين اثنين تتوفّر في كلّ منهما بعض الصفات التي لابدّ من توفّرها في الوليّ العامّ غير الصفات التي تتوفّر في الآخر، أو يتميّز كلّ منهما بتفوّقه على الآخر في صفة غير ما يتفوّق فيه الآخر، فما هي ملاكات الترجيح بينهما؟ وما هي الضوابط التي على أساسها يمكن تمييز الأحقّ منهما بتصدّي ولاية الأمر من الآخر؟ نقول: إنّ التزاحم في الصفات المعتبرة في وليّ الأمر يُتصوّر على نوعين رئيسين:

الأوّل: التزاحم الوجودي:

ونقصد به : أن تزاحم صفة أو أكثر في أحد الطرفين صفة أو أكثر في الطرف الثاني؛ بأن توجد في الأوّل صفة أو أكثر غير موجودة في الثاني، وتوجد في الثاني صفة أو أكثر غير موجودة في الأوّل، فكلّ من طرفي التزاحم يملك مواصفات غير متوفّرة في الطرف الآخر. فالتزاحم هنا تزاحم بين صفة موجودة في أحد الطرفين غير موجودة في الثاني، وبين صفة أخرى موجودة في الثاني غير موجودة في الأوّل.

فعلى سبيل المثال: لو دار الأمر بين اثنين أحدهما فقيه غير عادل، والآخر عادل غير فقيه مع توفّر سائر الشرائط فيهما، فكفّة أيّهما هي الراجحة؟ وأيّهما هو الأحقّ بالتصدّي لولاية الأمر؟

الثاني: التزاحم المرتبي أو التفاضلي:

ونقصد به: التزاحم بين مراتب الفضل مع توفّر الطرفين - أو الأطراف - على كلّ المواصفات المعتبرة في وليّ الأمر، وذلك بأن يتميّز كلّ منهما عن الآخر بتفوّقه في درجات الكمال في صفة من الصفات المعتبرة في وليّ الأمر.

ومثال ذلك: أن يدور الأمر بين فقيهين عادلين توفّرت في كلّ منهما جميع الصفات المعتبرة في القيادة وولاية الأمر، غير أنّ أحدهما أفقه، والآخر أورع وأعدل، أو أنّ أحدهما يملك كفاءة أقوى؛ لما يتمتّع به - مثلاً - من التجربة والخبرة العملية، والآخر يتميّز بسعة ثقافيّة، ووفرة من المعلومات تجعله أقوى في صفة العلم من الأوّل، فمن هو الأولى بتصدّي مهمّة ولاية الأمر؟ فهنا موضوعان للبحث:

الموضوع الأوّل: التزاحم الوجودي

الصفات المعتبرة في وليّ الأمر - من جهة قابليّتها للتزاحم الوجودي وعدمها - على قسمين:

* قسم منها لا يقبل التزاحم مع سائر الصفات أساساً.

* وقسم آخر يقبل التزاحم.

ونقصد بـ«ما لا يقبل التزاحم أساساً»: تلك التي يوجب انتفاؤها انتفاء قابلية التصدّي لولاية الأمر، وذلك من قبيل العقل والبلوغ - في بعض مراتبه على الأقلّ - والقدرة والرشد. فإنّ انتفاء كلّ من هذه الشروط يستلزم انعدام القابلية للتصدّي من

الأساس، فلا يجدي الاتّصاف بسائر الصفات - مهما كانت - ، ولذلك فلا مجال للتزاحم الوجودي أساساً بين هذه الصفات وبين سائر الصفات المعتبرة في وليّ الأمر.

وأمّا التي تقبل التزاحم فهي الصفات التي لا يوجب انعدامها انعدام القابلية للتصدّي كالفقاهة والعدالة، والإيمان، والذكورة، والكفاءة. فإنّه لا يستلزم من انتفاء أيّ واحد منها انعدام قابلية التصدّي، وحينئذٍ ينفتح باب التزاحم فيها، فيقال: مثلاً لو لم يوجد من تتوفّر فيه الصفات المعتبرة في وليّ الأمر كافّة، ودار الأمر بين اثنين ممّن توفّر فيهم العدد الأكبر من الصفات المعتبرة والمواصفات اللازمة، غير أنّ أحدهما يفقد صفة الفقاهة - مثلاً - مع توفّره على سائر الصفات، والآخر يفقد صفة العدالة - مثلاً - مع توفّره على سائر الصفات بأجمعها، وبكلمة أخرى: دار الأمر بين فقيه غير عادل توفّرت فيه سائر الشروط غير العدالة، وبين عادل غير فقيه توفّرت فيه سائر الشروط غير الفقاهة، فمع أيّهما الترجيح؟

نقول: ضابط الترجيح هنا هو نفس ضابط الترجيح في باب التزاحم، وما يجري هنا من ضوابط الترجيح في باب التزاحم ملاكان:

١ - الأهمّية.

٢ - وعدم وجود البديل.

وملاك الأهمّية مرجّح إيجابي، لكنّ الملاك الثاني - وهو عدم وجود البديل - مرجّح سلبي فالشرط الذي يتوفّر فيه ملاك الأهمّية يتقدّم على ما يزاحمه من الشرط، والشرط الذي يتوفّر فيه ملاك عدم وجود البديل؛ يتقدّم على الشرط المزاحم الذي له بديل، فيسقط الشرط المزاحم ذو البديل - عند التزاحم ـ ويحلّ البديل محلّه.

وتطبيقاً لمرجّحات باب التزاحم في ما نحن فيه نقول:

شرط الفقاهة وشرط الذكورة ينطبق عليهما الملاك الثاني؛ لوجود البديل لكلّ منهما، وإمكان أن يحلّ البديل محلّهما. فشرط الفقاهة يمكن فيه الانتقال إلى البديل، وهو

العلم تقليداً بالأحكام الشرعية وما يحتاج إليه في الولاية العامّة من فقه الدين، كما أنّ شرط الذكورة يمكن الاستغناء عنه - عند التزاحم - ، والقول بجواز تصدّي الأنثى للولاية العامّة إذا توفّرت فيها سائر شرائط القيادة وولاية الأمر - غير الذكورة - .

■ **التزاحم بين الفقاهة والعدالة :**

وعلى هذا فلو تزاحمت صفة الفقاهة وصفة العدالة؛ تقدّمت صفة العدالة لعدم وجود البديل لها، على الفقاهة لوجود البديل لها، مثل : ما إذا دار الأمر بين فقيه غير عادل، وعادل غير فقيه، فالثاني هو الراجح؛ لإمكان الاستغناء عن شرط الفقاهة والاكتفاء بالعادل العالم بالدين تقليداً - وإن لم يكن فقيهاً مجتهداً - إذا توفّرت فيه سائر شروط الولاية العامّة.

■ **التزاحم بين الذكورة والعدالة :**

ولو تزاحمت صفة الذكورة مع صفة العدالة، تقدّمت العدالة أيضاً لأنّ الذكورة لها بديل ولا بديل للعدالة، فإذا دار الأمر بين فقيهة عادلة اجتمعت فيها سائر شروط الولاية العامّة غير الذكورة، وبين فقيه غير عادل اجتمعت فيه سائر شرائط الولاية العامّة غير العدالة؛ تقدّمت صفة العدالة أيضاً، وتنازلنا عن صفة الذكورة إلى بديلها، فتقدّم الأنثى المتوفّرة على شرط العدالة - مع توفّرها على سائر الشروط - على الذكر الذي توفّرت فيه سائر الشروط غير شرط العدالة.

والدليل على وجود البديل لكلّ من الفقاهة والذكورة أنّ دليل اعتبارهما :

* إمّا أن يكون القدر المتيقّن : فالأمر واضح، إذ أنّ القدر المتيقّن العقلي والعقلائي ممّن يجوز له التصدّي عند دوران الأمر بين فقيه غير عادل، وعادل غير فقيه عالم بالفقه عن طريق التقليد، هو الثاني - بعد دلالة الدليل على مطلوبية العدل في الحاكم على كلّ حال، وعدم جواز الركون إلى الظالم مطلقاً، ممّا يدلّ على عدم البديل لشرط

العدالة - ، والكلام نفسه يجري عند دوران الأمر بين الفقيه العادل الأنثى، والفقيه الرجل غير العادل.

* وإمّا أن يكون الدليل - على اعتبار الفقاهة والذكورة دليلاً لفظياً كالذي تمّت الإشارة إليه في محلّه من البحث - : فليس فيه ذلك الإطلاق الذي يدلّ على اعتبار شرط الذكورة حتّى في صورة التزاحم مع شرط العدالة الذي دلّ الدليل على مطلوبيته على كلّ حال، مع وجود البديل العقلي والعقلائي لشرطي الفقاهة والذكورة، وهو العلم عن تقليد لشرط الفقاهة، وفقاهة الأنثى العادلة لشرط الذكورة.

هذا من شرطي الفقاهة والذكورة.

■ **التزاحم بين الشروط الأخرى :**

أمّا الشروط الأخرى، وهي: العدالة، والإيمان والكفاءة، فكلا وجهي الرجحان متوفّر فيها، أي: الأهمّيّة، وعدم وجود البديل.

أمّا العدالة : فالأمر فيها واضح، لدلالة العقل والنقل على أهمّيتها وعدم وجود البديل لها على الإطلاق.

وأمّا شرط الإيمان : فلاندراجه ضمن شرط العدالة، فيجري فيه ما يجري فيها.

وأمّا شرط الكفاءة : فدلالة العقل والنقل على أهمّيّته وعدم وجود البديل له واضحة أيضاً. ويكفي في الدليل على ذلك : توقّف العدالة عمليّاً على الكفاءة، والعدالة شرط أهمّ بلا بديل - كما وضّحنا - .

الموضوع الثاني: التزاحم المرتبي أو التفاضلي

والضابط الذي يجري هنا من ضوابط باب التزاحم هو الترجيح بالأهمّية، ولا يجري ضابط الترجيح بعدم البديل هنا؛ لأنّ التزاحم هنا ليس بين وجودين، بل بين مرتبتين من الوجود.

ثم إنّ الصفات التي تقبل التزاحم - وهي الخمسة التي سبقت الإشارة إليها: الفقاهة والعدالة والإيمان والذكورة والكفاءة - اثنتان منها لا تقبل التشكيك، ولا تجري فيها المراتب، كالذكورة والإيمان - بمعنى صرف الاعتقاد بإمامة الأئمّة الإثني عشر، وهو موضوع البحث في شرائط الوليّ العامّ، لا الإيمان بمعنى التسليم القلبي القابل لمراتب الشدّة والضعف - .

فالتزاحم بين هاتين الصفتين وسائر الصفات إنّما يتصوّر - من جهة هاتين الصفتين - بين أصل وجودهما من جهة، ومراتب الصفات الثلاث الأخرى من جهة أخرى، فمثلاً إذا دار الأمر بين امرأة فقهية عادلة شديدة الورع، وبين رجل فقيه عادل أقلّ منها ورعاً، فالتزاحم هنا بين رعاية أصل شرط الذكورة المتوفّر في الرجل، أو رعاية مرتبة عالية من الورع الحاصلة في المرأة، فالتزاحم من جهة شرط الذكورة تزاحم في أصل الوجود، ومن جهة شرط العدالة تزاحم في مرتبة عالية منه.

كذلك الأمر في صفة الإيمان، كما لو تزاحم الأمر بين فقيه غير إمامي ملتزم بالموازين الشرعية طبق مذهبه، ومتوفّر على سائر شروط الولاية العامّة غير صفة الإيمان، لكنّه على درجة عالية من الكفاءة، وبين فقيه آخر إمامي أقلّ كفاءة، فالتزاحم هنا بين رعاية أصل صفة الإيمان المتوفّرة في الإمامي، وبين رعاية مرتبة عالية من صفة الكفاءة المتوفّرة في الفقيه غير الإمامي.

ومهما يكن من أمر فالضابط الذي على أساسه يتمّ الترجيح هنا هو ضابط الأهمّية، فأيّ من المتزاحمين كان أهمّ من الآخر؛ وجبت رعايته وتقديمه، ورفع اليد عن مزاحمه.

غير أنّ الأهمّية على نوعين :

١ - أهمّية كمّية.

٢ - أهمّية كيفية.

فقد يكون أحد المتزاحمين أهمّ بلحاظ شدّة الصفّة من جهة كميّتها - كالمرتبة العالية من العدالة والورع - ، والمزاحم الآخر أهمّ بلحاظ أهمّية الصفة من جهة كيفيّتها بذاتها - كشرط الذكورة أو الإيمان مثلاً - ، فقد ترجّح الأهمّية الكيفية لشرط الذكورة أو الإيمان على الأهمّية الكمّية لشرط العدالة.

وبناءً على هذا : فلو دار الأمر بين فقيهة عادلة شديدة الورع، وبين فقيه عادل أقلّ منها ورعاً - مع توفّرهما معاً على سائر الشروط المعتبرة في ولاية الأمر - ؛ فلكلّ من طرفي التزاحم أهمّية بلحاظ. فطرف الفقيهة العادلة الشديدة الورع يتميّز بأهمّية كمّية وهي زيادة نسبة الورع فيها، والطرف الآخر يتميز بأهمّية كيفية ذاتية لأنّ الذكورة في ذاتها صفة مهمّة؛ وإن لم يكن لها مراتب.

نقول إن دار الأمر بين صفة الإيمان وبين مرتبة عالية من سائر الصفات؛ فالظاهر: أنّ صفة الإيمان مقدّمة دائماً؛ لأنّ أهميّتها الكيفية بدرجة من الشدّة لا تزاحمها أيّ مرتبة من مراتب الصفات الأخرى مهما كانت شديدة، فلو دار الأمر بين فقيه غير مؤمن، ولكنّه على درجة عالية من الكفاءة مثلاً أو من العلم، وبين فقيه مؤمن عادل أقلّ كفاءة منه أو أقلّ علماً منه؛ فالظاهر أنّ الأهمّية الكيفية لشرط الإيمان راجحة على الأهمّية الكمّية لسائر الشرائط؛ مهما بلغت من السمو في المراتب والدرجات.

وكذلك الأمر لو دار الأمر بين فقيهة عادلة كفوءة وبين فقيه عادل أقلّ منها كفاءة أو ورعاً فإنّ الأهمّية الكيفية لشرط الذكورة مقدّمة على الأهمّية الكمّية لشرطي العدالة أو الكفاءة؛ إلّا إذا كان التفاوت بدرجة كبيرة بحيث ينخفض احتمال الظلم غير المقصود في جانب المرأة الفقيهة الشديدة الورع إلى درجة ضعيفة لا يعتدّ بها،

ويرتفع احتمال الظلم غير المقصود في جانب الرجل الفقيه العادل إلى درجة قوية لا يتسامح فيها عقلائياً. فمن المشكل دعوى شمول إطلاق أدلّة النصب للفقيه الذكر الذي تكون ولايته غير مضمونة العدل وغير مأمونة الظلم بإزاء المرأة العادلة الورعة التي تكون ولايتها - من جهة النظر العرفي لا العقلي الدقيق - مضمونة العدل ومأمونة الظلم، فالأولى في هذه الصورة - بل المتعيّن - : رجحان جانب المرأة الفقيهة العادلة الشديدة الورع.

وبما ذكرناه اتّضح ضابط الترجيح في التزاحم المرتبي أيضاً، فإنّ الضابط هو الترجيح بالأهمّية، مع ملاحظة أنّ الاهمية قد تكون كيفية، وقد تكون كميّة، وأنّ الأهمّية الكيفية ترجّح غالباً على الأهمّية الكمّية إلّا عندما تشتدّ الأهمّية الكمّية لتبلغ الدرجة التي تخرج مزاحمها عن شمول إطلاق دليل النصب.

وعند تزاحم أهمّيتين كمّيتين - كما لو دار الأمر بين فقيه عادل ذي كفاءة عالية، وفقيه عادل أقلّ كفاءة، ولكنّه ذو ورع شديد - :

※ فإذا كانت إحدى الأهمّيتين الكمّيتين مشفوعة بأهمّية كيفية أيضاً - كما فيما نحن فيه - ؛ فإنّ الكفاءة لها أهمّية كيفية على الورع، فلا شكّ حينئذٍ في تقدّمها.

※ وإن لم تكن إحدى الأهمّيتين الكمّيتين مشفوعة بأهمّية كيفية؛ لابدّ من ملاحظة الرجحان الكمّي بينهما، فأيّ منهما كان أرجح كمّاً : تقدّم، ومع التساوي : يخيّر بينهما، ويمكن الرجوع حينئذٍ إلى القرعة، أو إلى رأي الأكثرية، والثاني أولى لكونه أقرب إلى الإصابة بالنظر العقلائي.

البحث السابع
آليّة التعيين في نظرية ولاية الفقيه

نقصد بـ «آليّة التعيين» : الطريقة التي يتمّ بها تعيين الفقيه الواجد للشرائط اللازمة للقيام بأمر السلطة والولاية في المجتمع. ومن أجل أن تتضح ملابسات الموضوع لابدّ من البحث في أمور:

الأمر الأول: تقسيم القضايا الشرعية

إنّ القضايا الشرعية (أي: الأحكام التي يصدرها الشارع مخاطباً بها الناس) على قسمين: قضايا خارجية وقضايا حقيقية.

والمقصود بـ «القضايا الخارجية» : الأحكام التي يصدرها الشارع على أشياء وأمور معيّنة في الواقع الخارجي، كقوله تعالى:

﴿وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1]

---

1. سورة آل عمران: ٩٧.

﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾.[١]

فإنّ وجوب الحج وكذا وجوب الصلاة في مقام إبراهيم أثناء الحج: حكمان شرعيّان تعلّقا بأمرين خارجيين معيّنين هما: بيت الله في الحكم الأوّل، ومقام إبراهيم في الحكم الثاني، وبما أنّ الموضوع الذي تعلّق به الحكمان أمر خارجي معيّن فالقضيّة يصطلح عليها أنّها «قضيّة خارجيّة».

والمقصود بـ«القضايا الحقيقية»: الأحكام التي يصدرها الشارع على أمور في ذاتها، من دون أن يلحظ وجودها الواقعي في الخارج، فيكون الحكم الشرعي غير معلّق على وجود أمر في الخارج، كقوله تعالى:

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ﴾.[٢]

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾.[٣]

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾.[٤]

فإنّ الموضوع الذي تعلّقت به هذه الأحكام لم يفترض فيه وجوده الخارجي، بل الحكم قد تعلّق به بذاته وُجد في الخارج أم لم يوجد، فالسفيه - في ذاته سواءٌ أكان هناك سفيه في الخارج أم لم يكن - محكوم عليه بالحجر وعدم إتيانه المال، و﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ محكوم عليه بجواز القتال أو وجوبه، ولم يقصد بذلك فرد خاصّ أو مجموعة معيّنة مفروضة الوجود في الخارج، فالحكم جارٍ وإن لم يوجد بالفعل مهاجمون مقاتلون، وكذلك الأمر في قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾، فإنّ الحكم بعدم جواز

---

١. سورة البقرة: ١٢٥.

٢. سورة النساء: ٥.

٣. سورة البقرة: ١٩٠.

٤. سورة البقرة: ٤٢.

اللبس متعلّق بذات الحقّ والباطل من دون تعيين حقّ أو باطل معيّنين موجودين في الخارج. ففي مثل هذه الأمور نظراً إلى أنّ الحكم الشرعي قد تعلّق فيها بحقيقة الموضوع وذاته من دون أن يلحظ فيه وجوده في الخارج أو تحقّقه ضمن مصداق خارجي خاصّ، فالقضايا فيها تسمّى: «قضيّة حقيقيّة»، أي: قضايا تعلّقت بحقيقة الموضوع وذاته دون اعتبار مصداق خارجي معيّن.

والفارق العملي بين الأحكام الشرعية الصادرة على نحو «القضيّة الخارجيّة» والأحكام الشرعية الصادرة على نحو «القضيّة الحقيقية»:

أنّ الشارع في الأحكام الشرعية من النوع الأوّل: يتصدّى بنفسه لتطبيق الحكم على موضوعه الخارجي؛ لأنّ المفروض أنّ الموضوع الذي تعلّق به الحكم الشرعي أمر خارجي معيّن، فليس على المخاطب الذي يوجّه إليه هذا النوع من الحكم إلّا أن يقوم بتنفيذ الحكم وامتثاله خارجاً، فالحكم في هذا النوع جاهز للامتثال، وليس على المكلف أن يقوم بأيّ دور خاصّ في تهيئة مقدّمات الحكم وإعداده للامتثال.

أمّا الأحكام الشرعية من النوع الثاني: فليست جاهزة تماماً، بل على المكلّف أوّلاً أن يبحث ويفحص عن المصاديق الخارجيّة التي ينطبق عليها موضوع الحكم، ويتأكّد من كونها مصداقاً لموضوع الحكم، ثمّ يقوم بتنفيذ الحكم وامتثاله بعد تعيينه مصداق الموضوع والتأكّد من انطباق موضوع الحكم الشرعي عليه.

ففي مثل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[1]، أو: ﴿اتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[2]، لا حاجة أن يقوم المكلف بأيّ جهد في سبيل تعيين مصداق البيت الذي يجب أن يحجّ إليه؛ لأنّه معيّن في الحكم الشرعي، كما لا حاجة لأيّ جهد في سبيل تعيين مصداق

---

١. سورة آل عمران: ٩٧.

٢. سورة البقرة: ١٢٦.

﴿مقَامِ إِبْرَاهِيمَ﴾ الذي يجب عليه أن يتّخذ منه مصلّى؛ لأنّه محدّد ومعيّن في الحكم الشرعي نفسه، وهكذا الحال في سائر الأحكام الخارجية.

أمّا المجموعة الأخرى ـ وهي: الأحكام الحقيقية مثل قوله: ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ﴾[1]، أو قوله: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾[2]، أو قوله: ﴿وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾[3]- فإنّ على المكلّف المخاطب بهذه الأحكام أن يقوم أوّلاً بالتأكّد من انطباق هذه العناوين (السفهاء، الذين يقاتلونكم، الحقّ، الباطل) على مصاديقها، فهو الذي يتحمّل مسؤولية تطبيقها خارجياً وهو المسؤول عن معرفة «السفيه»، و«المهاجم الذي يقاتل المسلمين»، و«الحقّ»، و«الباطل». فيجب عليه أوّلاً تشخيص مصاديق هذه العناوين في الخارج، ثمّ تنفيذ الحكم الشرعي وامتثاله كما أمر الله به سبحانه.

الأمر الثاني: تنويع النصّ الشرعي في قضيّة الحكم

إنّ النصّ الشرعي الصادر عن رسول الله (ﷺ) حول من يتولّى الأمر من بعده على نوعين:

١- نصّ شرعي صادر عنه على نحو القضيّة الخارجية:

وهو النصّ الشرعي الذي صدر عن رسول الله (ﷺ) بشأن الأئمّة الإثني عشر المعصومين، فإنّ هذا النصّ تولّى أمر تعيين الحاكم بعد رسول الله (ﷺ) تعييناً كاملاً بمصاديقه الخارجية فقوله (ﷺ): «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه» أو قوله: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي»: نصّ على من يتولّى السلطة بعد

١. سورة النساء: ٥.

٢. سورة البقرة: ١٩٠.

٣. سورة البقرة: ٤٢.

رسول الله على نحو القضيّة الخارجية؛ لأنّ الموضوع الذي تعلّق به الحكم الشرعي بوجوب الطاعة والولاء هو موضوع خارجي معيّن المصداق.

٢- نصّ شرعي صادر عنه على نحو القضيّة الحقيقية :

كقوله (ﷺ) : «اللهمّ ارحم خلفائي .. الذين يأتون من بعدي، ويروون حديثي وسنّتي، ويعلّمونها الناس»[١]، أو قول الإمام صاحب الأمر صلوات الله عليه : «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»[٢]. فإنّ كلّاً من هذين النصّين يدلّان على تعيين الحاكم بعد رسول الله (ﷺ) - أو في زمن الغيبة على الخصوص - على نحو القضيّة الحقيقية، فكأنّ ما جاء في هذين النصّين هو ما يلي: الحاكم هو كلّ فقيه عارف بحديث رسول الله (ﷺ) وسنّته. وهذه قضيّة حقيقية يخرج منها زمن حضور الأئمّة المعصومين الاثني عشر عليهم السلام؛ لورود النصّ الخاص على تعيينهم حكّاماً خلفاء لرسول الله (ﷺ) ويبقى تحت هذه القضيّة الحقيقية كلّ عصر أو مصر ضاقت أيدي المسلمين عن الوصول إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام الذي تعيّنوا لخلافة رسول الله (ﷺ) بأعيانهم وأشخاصهم، ففي مثل زماننا هذا تعود القضيّة الحقيقية لتشير على المسلمين بواجبهم وهو طاعة الإمام المستخلف من بعد رسول الله (ﷺ) استخلافاً عامّاً على نحو القضيّة الحقيقية، فيكون مدلول هذه القضيّة الحقيقية في عصرنا هذا : يجب على المسلمين طاعة الفقيه الواجد لشرائط الإمامة والحكم.

وبما أنّ هذه القضيّة قضيّة حقيقية فلابدّ للمسلمين - من أجل امتثال الحكم الشرعي الوارد فيها - أن يقوموا أوّلاً بتعيين مصداق الموضوع فيه، أي: لابدّ لهم أن

---

١. وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٢. كمال الدين وتمام النعمة: ٤٤٠، ط. الأعلمي، بيروت.

يقوموا أوّلاً بتشخيص الفقيه الواجد للشرائط ليتسنى لهم عندئذٍ امتثال الحكم الشرعي بوجوب طاعته والخضوع لحكمه.

الأمر الثالث: تنويع القضايا الشرعية الحقيقية حسب موضوعاتها

إنّ موضوعات القضايا الشرعية الحقيقية على نوعين:

١ - **موضوعات عامّة**: وهي الموضوعات التي يعرفها عامّة الناس من دون حاجة في معرفتها إلى اختصاص معيّن أو جهد علمي خاصّ.

٢ - **موضوعات خاصّة**: وهي الموضوعات التي تتوقّف معرفتها وتشخيصها على خبرة وخلفيّة علميّة معيّنة تستدعي الاختصاص في فرع علمي ذي صلة بالموضوع.

فمن الموضوعات العامّة على سبيل المثال: «الماء» و«الصعيد» في الحكم الشرعي القائل «اغتسلوا للصلاة بالماء» والحكم الشرعي القائل: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1]، فإنّ معرفة الماء أو الصعيد - وهو: التراب أو مطلق الأرض - ليست بحاجة إلى خلفيّة علميّة خاصّة أو اختصاص في مجال علمي معيّن كالمياه أو التربة، فإنّ الناس عامّة يعرفون مصاديق الماء والتراب، وباستطاعتهم امتثال الحكمين الشرعين بوجوب الغسل بالماء ووجوب التيمم بالتراب؛ بتطبيق عنواني الماء والتراب على مصاديقهما الخارجيّة من غير حاجة إلى مراجعة ذوي الخبرة والاختصاص في موضوع الماء والتراب ليستعينوا برأيهم في تشخيص مصداق الماء والتراب.

ففي القضايا الشرعية الحقيقية من هذا النوع تقع مسؤولية تحديد المصداق الخارجي لموضوع الحكم الشرعي على عهدة المكلفين أنفسهم مباشرة، فهم

---

١. سورة النساء: ٤٣.

المسؤولون عن تشخيص مصداق الموضوع، كما أنهم هم المسؤولون عن تطبيق الحكم الشرعي على مصداقه الخارجي.

أمّا النوع الثاني من موضوعات القضايا الشرعية الحقيقية وهي «الموضوعات الخاصة» فأمثلتها كثيرة، منها: «الضرر» في كثير من مصاديقه، فلئن كان بعض مصاديق الضرر واضحاً لدى الناس ولا حاجة فيه للرجوع إلى العالم أو الطبيب الأخصائي؛ غير أنّ كثيراً من مصاديقه غير واضحة لدى العامّة من الناس يحتاج تحديدها وتشخيصها إلى الاستعانة برأي العالم أو الطبيب المختصّ، و«الضرر» - كما هو واضح - موضوع لأحكام شرعية حقيقية كثيرة ومتنوّعة، سواء على المستوى الفردي - كعدم وجوب الصيام، وعدم وجوب الوضوء - ، أو على المستوى الاجتماعي - كتحديد الحرّية الاقتصادية المؤدّية إلى الضرر الاجتماعي - .

ومن أمثلة الموضوعات الخاصّة «العيب» الموجب للخيار سواء في البيع أو النكاح أو غيرهما من العقود التي يثبت فيها الخيار بسبب العيب. فإنّ كثيراً من مصاديق «العيب» بحاجة في تحديده وتشخيصه إلى رأي ذوي الخبرة والاختصاص من أهل العلم، فلابدّ من الرجوع إليهم والاستناد إلى رأيهم في إثبات «العيب». ففي مثل هذه الموضوعات لابدّ للناس أوّلاً من الرجوع إلى ذوي الخبرة والاختصاص في تشخيص المصداق الخارجي لموضوع الحكم الشرعي، ثمّ العمل بالواجب الشرعي وتطبيق الحكم على مصداقه استناداً إلى رأي ذوي الخبرة والاختصاص.

فالمرجع المقبول - شرعاً وعرفاً - في تحديد مصداق الموضوع الخاص للقضيّة الشرعية الحقيقية هم ذووا الخبرة والاختصاص. وقد ذكرنا أنّ الحكم الشرعي الصادر عن الشارع المقدّس في خصوص القيادة السياسية في عصر الغيبة حكم شرعي على نحو قضيّة حقيقية مفادها: «يجب على المسلمين طاعة الفقيه الواجد لشرائط الإمامة والحكم»، وموضوع هذا الحكم وهو: «الفقيه الواجد لشرائط الإمامة

والحكم» التي منها الكفاءة القياديّة والسياسية، من الموضوعات الخاصّة التي لابدّ في تشخيصها من الاستعانة برأي ذوي الخبرة والاختصاص، فلهم المرجعيّة ولهم - وحدهم - الحقّ في تشخيص هذا الموضوع وتحديد مصداق (الفقيه العادل السياسي الكفوء)، فإذا أعلن ذووا الخبرة والاختصاص عن رأيهم في تحديد مصداق الفقيه الواجد لشرائط الإمامة - وهو الفقيه العادل السياسي الكفوء - ؛ انطبق عليه الحكم الشرعي بوجوب الطّاعة، وأصبحت إمامته وقيادته إمامة وقيادة شرعية تجب طاعتها والخضوع لها.

الأمر الرابع: الأخذ بأكثر الآراء في تشخيص القيادة

عندما تتعدّد المصاديق المحتملة لموضوع القضيّة الشرعية الحقيقية وتتباين آراء ذوي الخبرة والاختصاص في تشخيص الموضوع؛ فالطريقة التي لابدّ من سلوكها في تشخيص الموضوع هي الطريقة التي يتوفّر فيها أكبر احتمالات الإصابة، هذا ما يحكم به العقل، وعليه سيرة العقلاء.

• والطريقة التي تضمن الوصول إلى أكبر احتمالات الإصابة هي طريقة الأخذ بأكثر الآراء، لأنّ احتمالات الإصابة فيها أكثر واحتمالات الخطأ فيها أقلّ وأوهن، والعكس صحيح بالنسبة لرأي الأقلّية، فإنّ احتمال الخطأ فيها أكبر لمعارضة الأكثرية لها - وكلّ رأي من الأكثرية يتمتّع بما لا يقلّ عن احتمال واحد من احتمالات الإصابة - ، كما أنّ احتمال الإصابة فيها أضعف للسبب نفسه.

إذن فالطريقة التي ينبغي سلوكها في مراجعة ذوي الخبرة والاختصاص لتشخيص موضوع القضيّة الشرعية في مسألة الإمامة والحكم في عصر الغيبة : هي طريقة الأخذ بما يجتمع عليه رأي أغلبهم؛ لكونه أقرب إلى الإصابة، وأبعد عن الخطأ. وهذه هي الطريقة المتّبعة في نظام الحكم القائم في الجمهورية الإسلامية في إيران، فإنّ الفقيه

الواجد للشرائط يختاره أغلبيّة الأعضاء في مجلس الخبراء، وهو مجلس يضمّ الفقهاء السياسيّين القادرين على معرفة الفقيه العادل السياسي الكفوء الذي يصلح لقيادة المجتمع الإسلامي. وخلاصة الاستدلال على حجّية رأي أكثرية الخبراء هنا، هو:

إنّ دليل حجيّة رأي أهل الخبرة في تشخيص الموضوع هو أحد أمور:

١- النصوص الشرعية الدّالة على إرجاع الجاهل إلى العالم، وهي مطلقة تشمل الموضوعات كما تشمل الأحكام.

٢- حكم العقل.

٣- سيرة العقلاء.

٤- سيرة المتشرّعة.

وبما أنّ الملاك فيها جميعاً أماريّة رأي أهل الخبرة، وطريقيّته للواقع؛ فعند معارضة آراء أهل الخبرة بعضها مع بعض واجتماع الأكثرية على رأي؛ تترجّح قوة احتمال الإصابة في رأي الأكثرية، ويسقط رأي الأقلّية عن الطريقية والأمارية من الأساس، ويبقى رأي الأكثرية منفرداً بالطريقية والأمارية للواقع، فلا يكون دليل الحجيّة شاملاً لرأي الأقليّة، ويكون شاملاً لرأي الأكثرية فحسب، لبقائه على طريقيّته وأماريّته للواقع، وهو ملاك الحجيّة.

الأمر الخامس: آلية التعرّف على خبراء تشخيص القيادة

لقد اتّضح من الأبحاث الماضية أنّ الرجوع إلى ذوي الخبرة والاختصاص لتشخيص موضوع القضيّة الحقيقية الشرعية واجب على المكلّفين، وهو في القضيّة الشرعية موضوعة البحث - أعني: «ولاية الفقيه العادل السياسي الكفوء» - واجب جماهيري يجب على جماهير الشعب أن يولوه أكبر اهتمامهم، لما لذلك من الدور الأساسي في تعيين مصيرهم في مرافق الحياة كافّة، لكنّ السؤال الذي يبقى ينتظر

الجواب هنا هو السؤال عن: الطريقة التي يتمّ بها التعرّف على ذوي الخبرة والاختصاص في هذا الشأن، وهو «معرفة الفقيه العادل السياسي الكفوء» ليتمّ الرجوع إليهم، والأخذ برأيهم من قبل الجماهير.

وقبل أن نجيب على هذا السؤال ينبغي أن نلفت النظر إلى بعض نقاط الفرق بين هذه القضيّة بالذات - وهي قضيّة القيادة السياسية وما يترتبط بها من شؤون (مثل: اختيار ذي الخبرة الذي يرجع إليه في تعيين القائد الأصلح) - وبين غيرها من القضايا الفردية (كاختيار الطبيب الذي يرجع إليه من أجل العلاج، أوالمهندس المعماري الذي يرجع إليه في القضايا الخاصّة بالعمارة والبناء):

* فإنّ من الممكن - من أجل التعرّف على ذوي الخبرة في أمثال هذه القضايا الفردية - التعويل على مصادر متنوّعة، كالمعلومات الخاصّة التي يملكها الفرد بنفسه، أو تجاربه الشخصية، أو المعلومات والتجارب التي يملكها الآخرون، وقد تصيب هذه المعلومات أو تخطئ، غير أنّ الآثار السلبية الناجمة عن الخطأ في هذه المعلومات لا يتعدّى - في الغالب - مصالح الفرد ذاته، والفرد هو الذي يتحمّل مسؤوليّة الخطأ الاحتمالي في معلوماته التي اعتمد عليها.

أمّا القضيّة الاجتماعية الكبرى - وهي القيادة السياسية للمجتمع - فلا تعود النتائج السلبية الناجمة عن الخطأ في التشخيص والتقدير فيها إلى ذات الفرد المراجع فحسب؛ بل تشمل المجتمع كلّه، وقد تؤدّي بالمجتمع كلّه إلى مصير أسود لا ينجو منه عشرات السنين بل مئاتها أحياناً، فلا يجوز التفريط في مصادر المعلومات التي يعتمد عليها في مثل هذه القضايا إطلاقاً، بل لابدّ من اتخاذ الأساليب والمناهج التي تضمن القدر الأكبر من الإصابة في مصادر المعلومات المرتبطة بهذا الموضوع على الخصوص.

* ونقطة الفرق الأخرى بين هذه القضيّة والقضايا الشخصيّة هي: أنّ الدواعي إلى إشاعة المعلومات الكاذبة - سلباً أو إيجاباً - ، وكذا العوامل الباعثة إلى تشويش

أذهان الناس ودفعهم إلى الخطأ في الاختيار في مثل هذا الموضوع - أي القيادة السياسية والسلطة العامّة - كثيرة جداً، بل لعلّ من نافلة القول التأكيد على أنّ هذا الموضوع أشدّ ما يتنافس عليه إطلاقاً. يتنافس عليه الطامحون والطامعون وأصحاب الأغراض والأهواء قبل أن يتنافس عليه المخلصون والطيّبون من أصحاب النوايا الصالحة والأهداف النزيهة من هواة العدل والحقّ، والساعين إلى خدمة الجماهير وإقرار العدل والرفاه في المجتمع.

ولابدّ إذن من استخدام الآليات واتّخاذ الطرائق والأساليب التي تضمن القدر الأكبر من سلامة النتائج وصوابها في انتخاب ذوي الخبرة وأهل الاختصاص الذين يرجع إليهم في تعيين القائد الأصلح، والفقيه الأجمع لشرائط القيادة الإسلامية الكفوءة العادلة.

الطرق المقترحة للتعرّف على خبراء تشخيص القيادة

وفي ما يلي نعرض لبعض الطرائق المقترحة التي يمكن استخدامها في سبيل تحديد ذوي الخبرة والاختصاص الذين يوكل إليهم أمر انتخاب القيادة الواجدة لأعلى مواصفات القيادة الفقيهة الكفوءة العادلة.

■ **الطريقة الأولى: اعتماد آراء العامّة مباشرة:**

وذلك بأن يقوم الناس بأنفسهم بمهمّة اختيار ذوي الخبرة وأهل الاختصاص، وهذا يعني عدم تحديد مصادر معيّنة لتوثيق خبرويّة ذوي الخبرة والاختصاص، والتأكّد من قدراتهم ومؤهّلاتهم التي تمكّنهم من الإدلاء بأصوب الآراء في التعريف بالفقيه الواجد لمواصفات القيادة الشرعية، أو بأكثر المرشّحين توفّراً على مواصفات القيادة الشرعية.

هذه الطريقة وإن كانت تتميّز بإيجابيّة كونها طريقة مباشرة في انتخاب ذوي الخبرة، غير أنّ هناك سلبيّات عدّة تواجهها هذه الطريقة، من أهمّها أنّها تفتح الباب أمام كثير من العوامل غير الموضوعية لتصوغ رأي الجماهير وتسوقها إلى الاختيار الخاطئ في مثل هذه القضيّة المصيريّة، مع العلم أنّ ظروفاً كهذه تستدعي - حسب العادة والتجربة - ظهور سيل من الكذبة المدّعين الانتهازيين والمستغلّين ممّن لا حظّ لهم في الخبروية والاختصاص، يركبون أمواج الرأي العام بدعم من أصحاب المطامع السياسية والأغراض الشخصية.

■ **الطريقة الثانية: الاعتماد على توثيق الجهات العلمية والدينية الموثوق بها:**

كالمرجعيّات الكبرى في المعاهد العلميّة والحوزات الدينية، وكاللّجان العلمية العليا المشرفة على المؤسّسات الدينيّة المعروفة بنزاهتها وموضوعيتها.

وهذه طريقة جيّدة بشرط إمكان ضبط الأمور، وتحديد الجهات الموثوقة التي يرجع إليها، كالمرجعيّات المشهود لها بالنزاهة والوثوق، وكذا اللجان العلميّة المشهود لها بذلك، من دون أن يؤدّي ذلك إلى الفوضى وانفلات الأمر؛ بحيث تنبري شخصيّات مجهولة أو غير مؤهّلة لتزعم لنفسها المرجعيّة الدينيّة، وتقوم بعملية توثيق عناصر غير صالحة، وخلق مناخ دعائي ضاغط مدعوم بإمكانات هائلة من أصحاب المصالح والأغراض، ينتهي بالعناصر غير المؤهّلة إلى ركوب أمواج الرأي العام، ومصادرة نتائج الانتخابات، والذي يؤدّي بالتالي إلى سيطرة أصحاب المصالح والطامعين على مقدّرات الشعب، ودفع المسيرة الاجتماعية إلى أسوء النتائج الممكنة.

والظروف الواقعية التي تحكم أجهزة المرجعية الدينية الشيعية ليست محكمة الضبط بحيث يمكن التعويل عليها في عدم تسلّل العناصر غير الصالحة إلى مواقع تمكّنها - من خلال البطانة المحيطين بالمرجع - من التأثير على رأي بعض المرجعيات

الدينية والعلمية، وكسب ثقتها من دون مبرّر موضوعي يؤهّلها لتلك الثقة، وهذا ما يعني عدم وجود ظروف موضوعيّة منضبطه - بالكامل - في أجهزة المرجعيات الشيعية يمكن على أساسها الوثوق الكامل بنتائج تشخيصها للخبروية والكفاءة التي يمكن اعتمادها في مثل اختيار القيادة الإسلامية العليا المتمثّلة في الوليّ الفقيه.

ولا يجدي أن تكون غالبيّة المرجعيات أو مجموعة منها ذات هيمنة على بطانتها ومتمكّنة من ضبط الأمور في أجهزتها بما يمكن الوثوق بعدم تأثير العناصر غير الصالحة في رأي المرجع المعيّن، فإنّ احتمال وجود عيّنات معدودة من المرجعيات غير المنضبطة في أجهزتها والمتأثرة ببطانتها يكفي في أن تقلّل من نسبة الاعتماد والوثوق بمجمل ما يصدر عن جهاز المرجعيّة - ككلّ - بشأن توثيق ذي الخبرة الذي يراد اعتماد رأيه أساساً في تقرير مصير القيادة السياسية العليا المتمثّلة بالوليّ الفقيه.

■ الطريقة الثالثة: توثيق لجان مختصّة

أن تؤسّس لجان مختصّة مكوّنة من كبار العلماء الموثوق بتخصّصهم وديانتهم تقوم بمهمّة توثيق المرشّحين للخبروية.

وهذه الطريقة هي أسلم الطرق المعقولة لاختيار المرشّحين، غير أنّ المشكلة التي تقف أمام هذه الطريقة هي الآليّة التي يمكن بها اختيار أعضاء هذه اللجان اختياراً يصونها عن نفوذ العناصر غير المؤهّلة والمتطفّلة.

وقد اتُبعت في دستور الجمهورية الإسلامية طريقة بديعة للتأكّد من سلامة هذه اللّجان، وذلك بأن كلّفت لجنة الفقهاء المشرفة على صيانة الدستور القيام بمهمّة تأهيل المرشّحين وتوثيقهم عن طريق إجراء عملية اختبار علمي تؤكّد صلاحيتهم العلمية، وإلى استقراء ميداني يؤكّد مؤهّلاتهم الأخرى.

شبهة حول الطريقة الثالثة

وقد أُثيرت على هذه الطريقة في توثيق الخبراء المرشّحين شبهة الدور التي تقول بأنّ هؤلاء الخبراء هم الذين يُراد لهم أن يرشّحوا القائد الأصلح، وأن يختاروا من تتواجد فيه أعلى المواصفات القيادية التي تؤهّله لتحمل مسؤولية «ولاية الفقيه»، فإذا أصبحت اللجنة المشرفة على ترشيح هؤلاء الخبراء وتوثيق صلاحياتهم لجنة معيّنة من قبل القائد الوليّ الفقيه؛ كان يعني ذلك أن يرشّح الوليّ الفقيه من قبل مجموعة من الخبراء رشّحتهم لجنة معيّنة من قِبل الوليّ الفقيه نفسه!! فيعود ترشيح الخبراء للوليّ الفقيه إلى ترشيح نفسه لنفسه بطريقة غير مباشرة.

حلّ هذه الشبهة

غير أنّ من الممكن التخلّص عن هذه الشبهة بالقول بأنّ اللجنة المرشّحة من قِبل الوليّ الفقيه لتوثيق الخبراء لا تقوم بترشيح القيادة التي عيّنتها؛ بل إنّ مهمّتها هو اختيار الخليفة الذي يتولّى القيادة بعد الوليّ الفقيه المتصدّي للقيادة الفعليّة، أمّا الوليّ الفقيه المتصدّي للقيادة الفعلية فإنّه إنّما يرشّح للقيادة من قبل لجنة أخرى معيّنة من قبل القيادة التي سبقت هذه القيادة في التصدّي والقيام بالأمر، إلى أن ينتهي الأمر إلى الفقيه الأوّل الذي باشر الولاية والقيادة أوّل الأمر، واختياره للقيادة إنما هو بإجماع شعبيّ عامّ تتضاءل فيه نسبة الخطأ إلى ما يقرب من درجة العدم المطلق، وهذا هو الذي حصل بالفعل بالنسبة للإمام الخميني الذي باشر قيادة الأمّة بصفته الوليّ الفقيه الأوّل بإجماع تامّ من الشعب الإيراني.

وفي كلمة أكثر تفصيلاً وأوضح بياناً: أنّ الجواب على هذه الشبهة يتلخّص في القول بأنّ هناك مرحلتين في انتخاب القيادة الشرعية :

* المرحلة الأولى: «مرحلة الثورة»: ولا مجال في مرحلة الثورة إلى انتخاب القيادة العليا عبر صناديق الاقتراع فلا مجال للحديث عن مجلس للخبراء يتولى انتخاب قيادة الثورة، ولا عن الآلية التي يتم بها توثيق المؤهلين للترشيح لمجلس الخبراء، وذلك لعدم وجود نظام إسلامي متكامل لتكون فيه اجهزة تتولّى مهمّة اختيار القائد بصورة مباشرة او غير مباشرة. بل الطريق الطبيعي والوحيد لانتخاب القيادة الشرعية في ظروف الثورة مراجعة الخبراء المعتمدين لدى الرأي العام وفق الطريقة الشعبيّة المتعارفة في المجتمعات الإسلامية، واعتماد التوجّه الشعبي العام - في المجتمعات الدينية - طريقاً لاختيار القيادة الشرعية المؤهّلة لقيادة الثورة.

* المرحلة الثانية: «مرحلة الدولة وإدارة النظام الإسلامي»: والمفروض في هذه المرحلة أنّ القيادة الإسلامية المنتخبة بطريقة شعبية - من خلال الخبراء المعتمدين لدى الرأي العام - قد تمّ الفراغ عن انتخابها مسبقاً، وإنّما يريد النظام الإسلامي التخطيط لتنظيم عملية انتخاب القيادة المستخلفة، فاللجنة التي تتولّى توثيق المؤهّلين للترشيح لمجلس الخبراء تشرف على اختيارها قيادة الثورة التي تتولّى الإشراف على تأسيس أركان النظام ودعائمه، ومنها: مجلس الخبراء الذي يتولّى اختيار القائد الخليفة، أمّا هذا المجلس فإنّما يتولّى - كما قلنا - انتخاب القائد الخليفة، وليس انتخاب القائد المؤسّس الذي تمّ انتخاب اللجنة المشرفة على الترشيح تحت إشرافه وإدارته.

ويبقى هذا التسلسل مستمرّاً على مدى الانتخابات المتوالية المستقبلة، فكلّ قيادة لاحقة يختارها مجلس من الخبراء أشرفت على توثيق مرشحية لجنة منتخبة من قيادة شرعية سابقة، فلا مجال للدوْر في عملية الترشيح لمجلس الخبراء من الأساس.

الأمر السادس: فيما يتعلّق بأمر البيعة

«البيعة» عقد شرعي بين الإمام والأمّة، تلتزم فيها الأمّة بطاعة الإمام ونصرته، ويلتزم فيها الإمام بإقامة العدل ورعاية مصالح الأمّة. وهذا العقد يشمله دليل «وجوب الوفاء بالعقود»، وهو قوله تعالى:

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.[1]

وغيره من الأدلّة الدالّة على ذلك، كقوله صلوات الله عليه وآله:

«المسلمون عند شروطهم».[2]

كما يقيّد ذلك كلّه ما دلّ على عدم نفوذ العقد أو الشرط المخالف للكتاب وللسنّة، فكلّ عقد أو شرط خالف كتاب الله أو سنّة نبيّه فهو منبوذ، يضرب به عرض الجدار، ولا يجب الوفاء به، بل ويحرم العمل به؛ لما فيه من معصية الله ومعصية الرسول، بل قد يكون كفراً - حسب ما صرّح به القرآن الكريم -، قال سبحانه وتعالى:

﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾[3]. ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللهَ حَدِيثاً﴾[4]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾.[5]

---

١. سورة المائدة: ١.

٢. وسائل الشيعة، أبواب الخيار الباب ٦، الحديث ١ و٢ و٥.

٣. سورة النور: ٤٧.

٤. سورة النساء: ٤٢.

٥. سورة محمّد صلى الله عليه وآله: ٣٣-٣٤.

وبناءً على هذا: فلابدّ قبل البيعة من إحراز شرعية إمامة الإمام، وكونه ممّن يجوز أو تجب طاعته شرعاً - حسب الضوابط الذي فصّلناها في الأبحاث السابقة -، فإذا جازت إمامته شرعاً؛ صحّت بيعته. وحينئذٍ، فلا يفيد مجرّد البيعة شرعية طاعة الإمام والحاكم، ولا وجوب طاعته، بل لابدّ في شرعية إمامته ووجوب طاعته من: انطباق الأدلّة الشرعية - التي تفيد شرعية إمامته ووجوب طاعته - عليه، فإذا انطبقت عليه الأدلّة الدالّة على تعيين الإمام أو الحاكم الشرعي؛ جازت بيعته، ووجبت طاعته. وإن لم تنطبق عليه الأدلّة الشرعية الدالّة على ضوابط الإمامة الشرعية؛ لم تجز بيعته، ولا طاعته، ولو بويع لم يكن لبيعته أيّ تأثير في شرعية إمامته، بل يظلّ غير شرعيّ؛ وإن بايعه النّاس. إذن فلا أثر للبيعة إطلاقاً؛ إن كانت البيعة بيعة لمن لم تتوفّر فيه شروط الإمامة الصالحة؛ وإن اجتمعت على بيعته عامّة النّاس.

وعلى أساس ما وضّحناه: فليست البيعة عملية أساسية ذات تأثير مهمّ في شرعية إمامة الإمام ووجوب طاعته، وإنّما الدور الأساس في ذلك للأدلّة الشرعية والعقلية - التي فصّلنا البحث فيها في غضون هذا الكتاب -، فإذا قامت الأدلّة الشرعية والعقلية على إمامة رجل؛ مضت إمامته، ووجبت طاعته، سواءً بويع له بالطاعة أم لا.

نعم، لو توقّفت ممارسته للإمامة وتمكّنه من الأخذ بزمام الأمور على البيعة له؛ وجبت بيعته على كلّ مسلم يكون لبيعته دور في تمكّن الإمام من السيطرة على الأمور واستتباب أمر الإمامة والقيادة له، ولا ينحصر الأمر - حينئذٍ - في البيعة، بل كلّ عمل توقّف عليه تمكّن الإمام من الأخذ بزمام الأمور، وأدائه لواجب الإمامة والقيادة: وجب القيام به، سواء من الأمّة أو من الإمام.

كما أنّه لو تغيّرت عادة الناس وأعرافهم، وسادت بينهم طرائق أخرى للتعبير عن التزامهم بطاعة الإمام ونصرته، وكان لها نفس الدور الذي كان للبيعة في العصور الأولى - من الدلالة على استتباب الأمر للإمام، واستقرار إمامته، ونفوذ أمره بين

الناس - ؛ وجب القيام بها، وذلك من قبيل المساهمة الفعّالة في التصويت لصالح الإمام، أو لصالح من يتوقّف تمكّن الإمام من إدارة الأمور على التصويت له (من رؤساء القوى كرئيس الجمهورية، أو البرلمان، وأعضاء البرلمان)، وسائر من يكون لفوزهم في الانتخابات دور في تمكين الإمام من إدارة الأمور إدارة قوية وعادلة.

وقد اتّضح ممّا ذكرناه: أنّه ليس لعدد المبايعين ولا نوعيّتهم - أيضاً - دخل في إضفاء الشرعية على إمامة الإمام، بل الإمام الذي صحّت إمامته بالأدلّة الشرعية؛ وجبت طاعته، ونفذت إمامته - وإن بايعه عدد يسير من الناس - .

نعم، إنّ لبيعة الجموع الكثيرة تأثيراً في دعم سلطة الإمام القائم بالأمر، وإمداده بالقوّة اللازمة له في إدارة الأمور، فيجب على الناس البيعة له عندما يحتاج إليها.

الفصل السابع

نظرية الشورى في الإسلام

وفيه بحوث:

١- في معنى الشورى

٢- الشورى في الحكم، أقسامه وأنواعه

٣- دراسة الواقع التاريخي لشورى الحكم بين المسلمين

٤- الشورى في النصوص الشرعية

٥- صفات المستشارين

٦- الشورى والديمقراطية

٧- حول الحكم الشرعي للمشورة (أو الشورى)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نظرية الشورى في الإسلام



وها هنا بحوث:

البحث الأوّل: في معنى الشورى

«الشورى» - في اللغة - تعني: الاستشار، وطلب الرأي والأمر، قال في القاموس: أشار عليه بكذا: أمره، وهي الشورى والمشورة، واستشاره: طلب منه المشورة، ومثل الشورى: المشورة والمشاورة.

ولا يوجد في الشرع معنى خاصّ لكلمة «الشورى»، وإنّما استعملت في النصوص الشرعية بنفس معناها اللغوي، قال الراغب في «مفردات القرآن»: «الشورى هي

استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى بعض». وقال الطبرسي في «مجمع البيان»: «هي المفاوضة في الكلام ليظهر الحق».

وقال قحطان عبدالرحمان الدوري في كتابه «الشورى بين النظرية والتطبيق» - بعد عرضه لآراء اللغويين والمفسّرين في معنى الشورى - :

وهذه التعاريف المتقدمة كلّها تعطي معنىً واحداً، هو: استخراج الصواب بعد التعرّف على آراء الآخرين، وإجالة النظر فيها.[1]

البحث الثاني: الشورى في الحكم، أقسامه وأنواعه

بما أنّ المحور الأساسي في بحثنا عن الشورى - هنا - هو: «الشورى في الحكم»، فمن الضروري أن نحدّد منذ البدء أقسام الشورى في الحكم وأنواعها؛ ليتسنّى لنا تحديد موضع النزاع منها في هذا البحث أوّلاً، ثمّ تحديد الموقف من كلّ منها في ضوء العقل والشرع ثانياً. إنّ الأنواع المعقولة للشورى في الحكم ثلاثة :

■ الأوّل: الشورى السابقة للحكم:

ونعني بها الشورى التي تمهّد للحكم؛ من غير ان يكون لها دخل في ذات الحكم، وهي على قسمين:

١ - الشورى التي تضع أُسس الحكم، أي: القانون الدستوري الذي يتمّ على أساسه صياغة جهاز الحكم ونظامه.

٢ - الشورى التي تختار الحاكم، أو السلطة التي تمارس الحكم.

وقد تكون شورى واحدة تقوم بكلتا المهمتين.

---

١. الشورى بين النظرية والتطبيق: ١٥، ط. بغداد، سنة ١٩٧٤م.

■ الثاني: الشورى المقارنة للحكم:

وهي الشورى التي تتولّى السلطة بنفسها، فتكون هي صاحبة السلطة، وتمارس بذاتها إدارة دفّة الحكم.

■ الثالث: الشورى اللاحقة للحكم:

وهي الشورى التي تمارس دور المعين والمشير بالنسبة لسلطة قائمة ذات ممارسة فعليّة للحكم، فالشورى - في هذا النوع الثالث - تأتي في مرحلة لاحقة لقيام الحكم واستتباب أمر السلطة بيد الحاكم أو الجهة الحاكمة.

البحث الثالث: دراسة الواقع التاريخي لشورى الحكم بين المسلمين

لا نجد في الواقع التاريخي لحياة المسلمين أثراً للقسم الأوّل من الشورى السابقة للحكم وهي الشورى التي تقرّ الدستور، ولا للنوع الثاني وهي الشورى المقارنة للحكم، أي: التي تمارس الحكم بنفسها، وإنّما الذي نجده في الواقع التاريخي للمسلمين - من أنواع شورى الحكم - هو:

* القسم الثاني من النوع الأوّل، أي: الشورى التي تختار الحاكم وتعيّنه.

* والنوع الثالث، وهو: الشورى اللاحقة للحكم، أي: الشورى التي كان يقوم بها الحاكم الذي استتبّ له أمر الحكم بعد قيامه بالحكم، وذلك باستيناسه بآراء الآخرين في ما يريد إبرامه من شؤون المسلمين.

أمّا **النوع الثالث** - وهو الشورى التي كان يقوم بها الحاكم الذي استتبّ له الأمر - : فلم يُشرّع في الإسلام صيغة خاصّة لهذا النوع من الشورى لكي تمارس على مستوى التطبيق؛ بل الذي تحكيه لنا الروايات التاريخية هو أنّ الحاكم الإسلامي - سواء في عهد الرسول الأعظم (ﷺ)، أو في عصر الخلفاء - كان يستشير كبار المسلمين، وخاصّة

أهل الفضل منهم والحجى والسبق في الدين في ما كان يعرض له من قضايا مهمّة لا يعرف وجه الصواب فيها، أو يعرف فيها وجه الصواب ولكنّه كان يستشير فيها المسلمين رحمة بهم، وعطفاً عليهم، وإشعاراً لهم بالاشتراك في القرار، ليكون ذلك أدعى لهم إلى الالتزام بالقرار، وآكد في تربيتهم على النظم والقانون، وأبلغ تأثيراً في تزكيتهم وتطهيرهم. فقد روي عن رسول الله (ﷺ) أنّه قال - حين نزل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[1] - :

«أما إنّ الله ورسوله لغنيّان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمّتي».[2]

وسوف نشير - عند عرضنا للطائفة الثانية من النصوص الشرعية التي وردت حول الشورى - إلى بعض الروايات والنصوص التي تحكي نماذج من هذا النوع من الشورى التي كان يمارسها حكّام المسلمين في الصدر الأوّل من الإسلام.

أمّا القسم الثاني من النوع الأوّل - وهو شورى اختيار الحاكم - : فما ينقله لنا التاريخ من هذا النوع من الشورى في صدر الإسلام إنّما هو نموذجان :

١ - شورى السقيفة بعد رحيل رسول الله (ﷺ)، والتي أدّت إلى استيلاء أبي بكر على السلطة.

٢ - شورى الستّة الذين عيّنهم عمر، وكلّفهم بتعيين من يخلفه بعد موته.

وسوف يتبيّن لنا - بعد دراسة ما يحكيه لنا التاريخ من صورة الشورى في هذين الحدثين - : أنّها لا تحمل من مواصفات الشورى ومقوّماتها ما يصلح أن يجعل من الشورى (بما لها من معنى في اللغة والشرع) أساساً لشرعية السلطة والحكم.

ولندرس هذين النموذجين على ضوء من النصوص والروايات التاريخية:

---

١. سورة آل عمران: ١٥٩.

٢. روح المعاني ٤: ٩٤.

النموذج الأوّل: شورى السقيفة:

يقول ابن قتيبة في كتابه «الإمامة والسياسة»:

عن عبدالله بن عبدالرحمن الأنصاري رضي الله عنه : أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله) لمّا قبض، اجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة، فتكلّم سعد كلاماً قال فيه: إنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) لبث في قومه بضع عشرة سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمان وخلع الأوثان، فما آمن من قومه إلّا قليل .. [إلى أن قال:] ودانت بأسيافكم العرب، وتوفّاه الله تعالى وهو راض عنكم قرير العين، فشدّوا بهذا الأمر؛ فإنكم أحقّ الناس وأولاهم به .. [إلى أن قال:] فأتى الخبر إلى أبي بكر رضي الله عنه ، ففزع أشد الفزع، وقام معه عمر رضي الله عنه ، فخرجا مسرعين إلى سقيفة بني ساعدة، فلقيا أبا عبيدة الجراح، فانطلقوا حتّى دخلوا سقيفة بني ساعدة، فتكلّم أبو بكر، وتكلّم عمر وآخرون، وكان من آخر ما تكلّم به أبو بكر - مخاطباً الأنصار - قوله: رضيكم الله تعالى أنصاراً لدينه ولرسوله، وجعل إليكم مهاجرته، فليس بعد المهاجرين الأوّلين أحد عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء، وأنتم الوزراء .. ، فقام الحبّاب بن المنذر، وتكلّم بكلام - إلى أن قال مخاطباً للأنصار - : والله ما عبدوا الله علانية إلّا في بلادكم، ولا جمعت الصلاة إلّا في مساجدكم، ولا دانت العرب للإسلام إلّا بأسيافكم، فأنتم أعظم الناس نصيباً في هذا الأمر، وإن أبى القوم؛ فمنّا أمير، ومنهم أمير! فقدم عمر، وتكلّم بكلام قال فيه: هيهات، لا يجتمع سيفان في غمد واحد، إنّه والله لا ترضى العرب أن تؤمّركم ونبيّها من غيركم، ولكنّ العرب لا ينبغي أن تولّي هذا الأمر إلّا من كانت النبوّة فيهم .. [إلى أن قال:] من ينازعنا سلطان محمّد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلّا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورّط في هلكة. فاختلف القوم في الكلام، ودار بين الحبّاب بن المنذر وعمر وأبي عبيدة كلام شديد نختصره.

ثمّ يسترسل ابن قتيبة الدينوري في روايته لأحداث السقيفة قائلاً :

وإنّ بشيراً [بشير بن سعد] لمّا رأى ما اتّفق عليه قومه من تأمير سعد بن عبادة؛ قام حسداً لسعد، وكان بشير من سادات الخزرج، فقال في ما قال: ثمّ إنّ محمّداً رسول الله رجل من قريش، وقومه أحقّ بميراثه، وتولّي سلطانه، وأيم الله، لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتّقوا الله ولا تنازعوهم ولا تخالفوهم. ثم تكلّم أبو بكر بكلام ورشّح أحد الرجلين: عمر، وأبا عبيدة، لكنّهما ردّا عليه الترشيح، ثمّ انطلقا لبيعته.

يقول ابن قتيبة:

فلمّا ذهبا يبايعانه؛ سبقهما إليه بشير الأنصاري فبايعه، فناداه الحبّاب بن المنذر: يا بشير بن سعد، عققت عقاق، ما اضطرّك إلى ما صنعت؟ حسدت ابن عمّك على الإمارة؟ قال: لا والله، ولكنّي كرهت أن أنازع قوماً حقّاً لهم.

يقول ابن قتيبة:

فلمّا رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد - وهو من سادات الخزرج -، وما دعوا إليه المهاجرين من قريش، وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة؛ قال بعضهم لبعض - وفيهم أُسيد بن حضير -: لئن ولّيتموها سعداً عليكم مرّة واحدة؛ لا زالت لهم بذلك عليكم الفضيلة، ولا جعلوا لكم نصيباً فيها أبداً، فقوموا فبايعوا أبابكر، فقاموا إليه [إلى أبي بكر] فبايعوه، فقام الحبّاب بن المنذر إلى سيفه فأخذه، فبادروا إليه فأخذوا منه سيفه، فجعل يضرب بثوبه وجوههم حتّى فرغوا من البيعة.

ثمّ يقول ابن قتيبة عن سعد بن عبادة - سيّد الخزرج -:

فقال سعد: احملوني من هذا المكان، فحملوه فأدخلوه داره، وترك أياماً، ثمّ بعث إليه أبو بكر أن أقبل فبايع، فقد بايع الناس وبايع قومك، فقال سعد في ما قال: لا والله، لو إنّ الجنّ اجتمعت لكم مع الإنس؛ ما بايعتكم حتّى أُعرض على ربّي وأعلم حسابي.

قال ابن قتيبة:

فكان سعد لا يصلّي بصلاتهم، ولا يجمع بجمعتهم، ولا يفيض بإفاضتهم، ولو يجد عليهم أعواناً لصال بهم، ولو بايعه أحد على قتالهم لقاتلهم، فلم يزل كذلك حتّى توفّي أبو بكر، وولّي عمر بن الخطاب، فخرج إلى الشام، فمات بها ولم يبايع لأحد.

ثم يقول ابن قتيبة:

وأمّا عليّ والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بني هاشم: فانصرفوا إلى رحالهم، ومعهم الزبير بن العوّام، فذهب إليهم عمر في عصابة فيهم أُسيد بن حضير وسلمة بن أسلم، وقالوا: انطلقوا فبايعوا أبا بكر فأبوا.. [إلى أن يقول:] ثمّ إنّ عليّاً كرّم الله وجهه أُتي به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسوله، فقيل له: بايع أبا بكر، فقال: أنا أحقّ بهذا الأمر منكم، لا أُبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي «ﷺ»، وتأخذونه منّا أهل البيت غصباً؟.. [إلى أن يقول:] فقال له عمر: إنّك لست متروكاً حتّى تبايع. فقال له علي: احلب حلباً لك شطره، واشدد له اليوم أمره، ويردده عليك غداً.. [إلى أن يقول:] فقال عليّ كرم الله وجهه: الله الله يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمّد في العرب عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقّه، فو الله يا معشر المهاجرين لنحن أحقّ الناس به، لإنّا أهل البيت، ونحن أحقّ بهذا الأمر منكم ما كان فينا القاري لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المطّلع بأمر الرعية، المدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم بالسوية، والله إنه لفينا، فلا تتّبعوا الهوى فتضلّوا عن سبيل الله، فتزدادوا من الحقّ بعداً. فقال بشير بن سعد الأنصاري: لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا عليّ قبل بيعتها لأبي بكر ما اختلف عليك اثنان.

قال :

وخرج عليّ كرّم الله وجهه يحمل فاطمة بنت رسول الله (ﷺ) على دابّة ليلاً في مجالس الأنصار، وتسألهم النصرة، فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أنّ زوجك وابن عمّك سبق إلينا قبل أبي بكر؛ ما عدلنا به، فيقول عليّ كرم الله وجهه : أفكنت أدع رسول الله (ﷺ) في بيته لم أدفنه وأخرج أنازع الناس سلطانه؟ فقالت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلّا ما كان ينبغي له، ولقد صنعوا ما الله حسيبهم وطالبهم.

قال :

وإنّ أبابكر تفقّد قوماً تخلّفوا عن بيعته عند عليّ كرّم الله وجهه، فبعث إليهم عمر، فجاء فناداهم – وهم في دار عليّ – ، فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالحطب، وقال: والذي نفس عمر بيده، لتخرجنّ أو لأحرقنّها على من فيها، فقيل له: يا أبا حفص، إنّ فيها فاطمة ! فقال: وإن ! فخرجوا فبايعوا إلّا عليّاً.

إلى أن يقول ابن قتيبة:

ثمّ قام عمر، فمشى معه جماعة حتّى أتوا باب فاطمة، فدقّوا الباب، فلمّا سمعت أصواتهم نادت بأعلى صوتها : يا أبت يا رسول الله، ماذا لقينا بعدك من ابن أبي الخطاب وابن أبي قحافة؟ فلمّا سمع القوم صوتها وبكاءها؛ انصرفوا باكين، وكادت قلوبهم تنصدع، وأكبادهم تنفطر، وبقي عمر ومعه قوم، فأخرجوا عليّاً، فمضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: بايع، فقال: إن لم أفعل فمه؟ قالوا: إذن والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك، فقال: إذاً تقتلون عبد الله وأخا رسوله، قال عمر: أمّا عبد الله فنعم، وأمّا أخو رسوله فلا – وأبو بكر ساكت لا يتكلّم – ، فقال له عمر: ألا تأمر فيه

بأمرك؟ فقال: لا أُكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه .. [إلى أن يقول:] فلم يبايع عليّ كرّم الله وجهه حتّى ماتت فاطمة ..

إلى أن يقول ابن قتيبة:

قال: ولمّا تمّت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر؛ اشرأبّ النفاق بالمدينة، وارتدّت العرب، فنصب لهم أبو بكر الحرب، وأراد قتالهم، فقالوا: نصلّي ولا نؤدّي الزكاة، فقال الناس: اقبل منهم يا خليفة رسول الله، فإنّ العهد حديث، والعرب كثير، ونحن شرذمة قليلون لا طاقة لنا بالعرب، مع أنّا سمعنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله، فإذا قالوا؛ عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها، وحسابهم على الله»، فقال أبو بكر: هذا من حقّها، لابدّ من القتال .. [إلى آخر الرواية حسب ما يحكيه ابن قتيبة]. [1]

ويقول الطبري – بعد روايته لقصّة بيعة أبي بكر –:

إنّ «أسلم» أقبلت بجماعتها حتّى تضايق بهم السكك، فبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلّا أن رأيت «أسلم»، فأيقنت بالنصر. [2]

وجاء في «الموفقيات» لزبير بن البكار:

وجاء البراء بن عازب فضرب الباب على بني هاشم، وقال: يا معشر بني هاشم، بويع أبو بكر، فقال بعضهم لبعض: ما كان المسلمون يحدثون حدثاً نغيب عنه –

---

١. الإمامة والسياسة (لابن قتيبة): ٢١–٣٥.

٢. تاريخ الطبري ٢: ٤٥٨.

ونحن أولى بمحمّد - ! فقال العباس: فعلوها وربّ الكعبة. وكان عامّة المهاجرين وجلّ الأنصار لا يشكّون أنّ علياً هو صاحب الأمر بعد رسول الله (ﷺ).[1]

هذه هي قصّة أوّل شورى انبثقت منها السلطة الجديدة بعد رسول الله (ﷺ)، ومجمل هذه القصّة ممّا يتّفق عليه الرواة والمؤرّخون.

وهناك أكثر من نقطة تستوقف المراقب والباحث في الطريقة التي تمّت بها هذه الشورى، وما تمخّضت عنه من السلطة الجديدة :

● **النقطة الأولى:**

عفوية هذه الشورى وعدم الإعداد المسبق لها نظرياً ولا عملياً؛ رغم ما تمخّضت عنه من الحدث الخطير الذي خيّمت آثاره ونتائجه على مستقبل المسلمين حتّى العصر الحاضر!! ولا نعلم كيف يمكن لشورى يُراد منها تعيين المصير لشعب ما، أو أمّة ما أن تنبثق بهذه العفويّة؟

ألا كان ينبغي للمسلمين أن يتشاوروا فيما بينهم حول وضع أسس للشورى التي تختار الحاكم والطريقة التي تختاره بها - أو ما قد يعبّر عنه بـ : دستور الحكم - قبل أن يبادروا إلى اختيار الحاكم، ويجعلوه إماماً يحكم في رقاب المسلمين؛ ليتجنّبوا - على أقلّ تقدير - كلّ ذلك الصِدام الذي حصل بين السلطة والمعارضة التي قادها زعيم الخزرج من ناحية، وبنو هاشم من ناحية أخرى، والقبائل الخارجة عن المدينة ثالثة، تلك التي اتّهمت بالارتداد لا لشيء إلّا لعدم اعترافها بشرعية السلطة - ولذلك امتنعت عن تسليم الزكاة لها - ، ثمّ أُبيدت إبادة منع التاريخ عن الحديث عنها فضلاً عن أن يُرجى لأهلها باقية تدفع عن نفسها أو تطالب بالنصف في قضيتها؟

---

١. الموفقيات : ٧٥٨.

ألا كان ينبغي للثلاثة الذين انطلقوا إلى اجتماع الأنصار وخاضوا معهم سجال التنافس على السلطة أن يسمحوا لغيرهم من المهاجرين أن يدلي برأيه في موضوع السلطة الجديدة قبل أن ينفردوا فيها بالقرار؟ خاصّة وأنّ في هؤلاء المهاجرين أناساً أمر النبي (صلى الله عليه وآله) المسلمين أن لا يتخلّفوا عنهم، ولا يختلفوا معهم، وهم: أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أولئك الذين اتّفقت رواية المسلمين بشأنهم عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال فيهم: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً»[1]. وأنّه قال فيهم: «ألا إنّ مَثَلَ أهل بيتي فيكم مَثَلُ سفينة نوح: من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق»[2].

ألا كان ينبغي لهؤلاء جميعاً أن يتريّثوا في هذا الأمر الخطير كي يفرغ بقيّة المسلمين من تجهيز رسول الله (صلى الله عليه وآله)، والصلاة عليه، ثمّ يشاركونهم المشورة والرأي؟ ومتى وكيف رأت هذه الأقلّية المجتمعة في سقيفة بني ساعدة أنّ لها أن تتّخذ القرار في مثل هذا الشأن المصيري في غياب من قاطبة المسلمين؟

● **النقطة الثانية:**

لم يكن اجتماع السقيفة - على ضوء ما مضى من رواية التاريخ - شورى اجتمع فيها المسلمون ليتبادلوا الرأي حول مصير السلطة في المجتمع الإسلامي، بل كان حلبة تنافس وصراع، انتهى ضمن عملية مبادرة فردية - من غير قرار جماعي - إلى مبايعة أبي بكر، أعقبتها عمليات إجبار على البيعة، حُملت خلالها الجماعات المختلفة على البيعة مرغمة مسلوبة الاختيار، رافقتها - أحياناً - عمليات دهم للبيوت، كالذي

---

١. سنن الترمذي: ٣٢٩٥، الحديث رقم ٣٨٧٦.

٢. المستدرك على الصحيحين (للحاكم) ٣: ١٥١، وقد سبقت الإشارة إلى هذين الحديثين في الباب الثاني من الفصل الرابع من هذا الكتاب: ص ١٠٨ فما بعدها.

حصل بالنسبة لبيت فاطمة عليها السلام حبيبة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وبضعة لحمه، وتهديد بالقتل، كالذي حصل بشأن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وتحشيد لقوى مسلّحة اقتحمت المدينة، وفرضت ما يشبه حالة الطوارئ عليها، كالذي نقله التاريخ من شأن أسلم التي «أقبلت بجماعتها» لحماية السلطة الجديدة، والتي يقول عنها عمر في ما حكاه عنه التاريخ: «ما هو إلّا أن رأيت أسلم، فأيقنت بالنصر».[١]

● **النقطة الثالثة:**

ما الذي سوّغ لعمر و أبي عبيدة أن يبادرا إلى بيعة أبي بكر على الطاعة والخلافة لرسول الله (صلى الله عليه وآله)؛ ولم يحصل بعد اتّفاق بين المجتمعين في السقيفة - فضلاً عن سائر المسلمين على بيعة أبي بكر - ، ولا على الصيغة التي ينبغي أن يبايع الخليفة والإمام بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، على أساسها؟

وكيف جاز لهم إجبار الآخرين على البيعة لأبي بكر؛ ولم يستشاروا في بيعته مع حضورهم في المدينة؟ وهل تكون بيعة الواحد والإثنين ملزمة للآخرين، وسبباً لوجوب بيعة الآخرين، وجواز إكراههم عليها؟

أو هل تكون بيعة جميع من السقيفة - وهم آنذاك أقلّية من مسلمي المدينة، إذ لم يحضر السقيفة عدا جمع قليل من الأنصار وغابت عنها الأكثرية الساحقة من المهاجرين، يشهد لذلك التاريخ، كما يشهد لذلك اسم السقيفة نفسها؛ إذ لا تسع إلّا لعشرات من الناس على أفضل التقادير، وقد كان يسكن المدينة آنذاك آلاف من المسلمين، كما يشهد لذلك ما كان يحتشد مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) في بعض غزواته الأخيرة - فهل تكون بيعة هذه الأقلّية ملزمة للآخرين، ومسوّغة لإكراههم على البيعة بل لقتلهم عند الإباء؟ وهل

---

١. تاريخ الطبري ٢ : ٤٥٨.

يكون مجرّد بيعة أناس معدودين سبباً كافياً لشرعية من بويع؟ وماذا - إذن - لو بايعت جماعات عدّة لأفراد متعدّدين في وقت متزامن؟

● **النقطة الرابعة:**

ما هي قيمة الحجّة التي احتجّ بها الثلاثة من المهاجرين على الأنصار في اجتماع السقيفة لإثبات أحقّيتهم على الأنصار في خلافة رسول الله(صلى الله عليه وآله)، وهي - بحسب حكاية التاريخ-: «والله لا يرضى العرب أن تؤمركم ونبيّها من غيركم، ولكنّ العرب لا ينبغي أن يُولّى هذا الأمر إلّا من كانت النبوّة فيهم - إلى أن قال: - من ينازعنا سلطان محمّد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلّا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورّط في هلكة»[1] ؟ إن كانت لهذه الأمور التي ذكرها عمر - الناطق باسم الثلاثة - حجّة لهم على الأنصار فكيف استأثروا بالخلافة دون أهل بيت رسول الله(صلى الله عليه وآله)؛ وهم أولياء محمّد (صلى الله عليه وآله) وعشيرته الأقربون؟

وكيف يتمّ تقييم بيعة أبي بكر على ضوء ما أعلنه عمر نفسه حين قال: « من ينازعنا سلطان محمّد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته : إلّا ١ - مدل بباطل، ٢ - أو متجانف لإثم، ٣- أو متورّط في هلكة»؟ وهل تنطبق هذه الأوصاف الثلاثة على من استأثروا بالإمرة والسلطة دون أهل بيت رسول الله(صلى الله عليه وآله)، بل داهموا بيت رسول الله(صلى الله عليه وآله)، وأزعجوا أهله وذويه، وساقوهم في ظلّ التهديد بالقتل إلى بيعة أبي بكر؟ ألم يكن أهل بيت رسول الله(صلى الله عليه وآله) هم أولياء رسول الله(صلى الله عليه وآله) وعشيرته الأقربون، ولم تكن العرب لترضى أن تؤمر طائفة يكون نبيّها من غيرها؟

---

١. الإمامة والسياسة (لابن قتيبة) : ٢٥.

ويروي في نهاية الإرب[١] - كما جاء في نهج البلاغة - :

لمّا انتهت إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال عليه السلام: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت: منّا أمير، ومنكم أمير. قال عليه السلام: فهلّا احتججتم عليهم بأنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) وصّى بأن يُحسن إلى محسنهم، ويُتجاوز عن مسيئهم؟ قالوا: وما في هذا من الحجّة عليهم؟ فقال عليه السلام: لو كانت الإمامة فيهم لم تكن الوصية بهم. ثم قال عليه السلام: فماذا قالت قريش؟ قالوا: احتجّت بأنها شجرة الرسول (صلى الله عليه وآله). فقال عليه السلام: احتجّوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة![٢]

هذا إذا كانت لما ذكره الثلاثة المهاجرون حجّة لهم على الأنصار في اجتماع السقيفة، وإن لم تكن لهذه الحجّة قيمة؛ فبماذا استأثروا بالخلافة على الأنصار وعلى سائر المسلمين؟ إذن ففي كلا الحالين - سواء صحّت حجّتهم أم لم تصحّ - لا حجّة مع أبي بكر تبوّؤه مبوّءاً يتميّز به عن غيره في استحقاق الخلافة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فكيف إذن تمّت البيعة له؟ وهل يشترط في صحّة البيعة صحّة الحجّة التي يتقدّم بها المدّعي للخلافة؛ فتبطل البيعة ببطلانها؟ أو لا يشترط في صحّة البيعة صحّة حجّة المدّعي، بل تصحّ حتّى مع بطلان حجّته؟ إن كان الأوّل بطلت بيعة أبي بكر، وإن كان الثاني فلماذا كلّ ذلك الاحتجاج الذي يرويه لنا التاريخ؟

- **النقطة الخامسة:**

كيف تمّ إهمال الرسول (صلى الله عليه وآله) لتشريع تفاصيل الشورى - لو كانت الشورى قد أُقرّت في الإسلام كآلية يتمّ بها تعيين السلطة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) - ؟ فإن كان

---

١. نهاية الإرب ٨ : ١٦٨.

٢. نهج البلاغة: ٨٧، الكلام رقم : ٦٧.

الإهمال متعمّداً فلم لم يرد التصريح بذلك، وأنّ أمر تحديد تفاصيل الشورى قد أُوكل إلى المسلمين؟ ثمّ لو كان قد أُوكل ذلك إلى المسلمين فلمَ لم يجتمع المسلمون ليضعوا تفاصيل هذا التشريع العامّ؛ وهمّ بأمسّ الحاجة إليها؟

وإن لم يكن هناك إهمال متعمّد؛ فأين هي تفاصيل هذه الشورى - وقد صرّح الكتاب العزيز بإكمال الدين، واستيعاب التشريع الإلهي لكلّ ما اختلف فيه الناس فقال سبحانه: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾[١]، وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسلامَ دِيناً﴾[٢] - ؟

هذه النقاط وغيرها تثير أكثر من شكّ في مصداقيّة ما يزعم من شورى السقيفة وشرعيّتها، ولا ينتهي البحث الموضوعي والدراسة المنصفة لحدث السقيفة إلى أيّة دلالة على وجود شورى حقيقية متّصفة بأدنى مواصفات الشورى، تصلح للاستناد إليها في دراسة الشورى في الإسلام - سواء في ذاتها، أو في شرعيّتها، أو في مواصفاتها وتفاصيلها - . وأدنى مواصفات الشورى أن لا يكون هناك قرار مسبق يفرض على المتشاورين! بل يتأخّر القرار عن الشورى ويكون منبثقا عنها، وقد رأينا - حسب العرض التاريخي لأحداث السقيفة - كيف أنّ الثلاثة المهاجرين كان لهم قرار مسبق، فرضوه على الآخرين من غير أن ينبثق القرار عن جماعة المسلمين، سواء من حضر السقيفة منهم، أو من غاب عنها - وهم الأكثرية الساحقة للمسلمين - .

---

١. سورة الشورى: ١٠.

٢. سورة المائدة: ٣.

النموذج الثاني: شورى الستّة:

النموذج الثاني من الشورى التي تحكيها الروايات التاريخية عن الصدر الأوّل - بحسب نقل ابن قتيبة، وهو أقدم نصّ تاريخي يحكي تفاصيل هذه الأحداث - كما يلي:

ثمّ إنّ المهاجرين والأنصار دخلوا على عمر رضي الله عنه - وهو في البيت من جراحه تلك - فقالوا: يا أمير المؤمنين، استخلف علينا، قال: والله لا أحملكم حيّاً وميّتاً.. [إلى أن قال:] ولكنّي سأستخلف النفر الذين تُوفّي رسول الله وهو عنهم راضٍ، فأرسَلَ إليهم، فجمعهم، وهم: عليّ بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوّام، وسعد بن أبي وقّاص، وعبد الرحمن بن عوف رضوان الله عليهم - وكان طلحة غائباً - ، فقال: يا معشر المهاجرين الأوّلين، إنّي نظرت في أمر الناس فلم أجد فيهم شقاقاً ولا نفاقاً، فإن يكن بعدي شقاق ونفاق فهو فيكم، تشاوروا ثلاثة أيام، فإن جاءكم طلحة؛ إلى ذلك، وإلّا فاعزم عليكم بالله أن لا تتفرّقوا من اليوم الثالث حتّى تستخلفوا أحدكم، فإن أشرتم بها إلى طلحة فهو لها أهل، وليصلّ بكم صُهيب هذه الثلاثة أيّام التي تشاورون فيها، فإنّه رجل من الموالي لا ينازعكم أمركم، واحضروا معكم شيوخ الأنصار، وليس لهم من أمركم شيء، وأحضِروا معكم الحسن بن عليّ، وعبد الله بن عباس، فإنّ لهما قرابة، وأرجو لكم البركة في حضورهما، وليس لهما من أمركم شيء، ويحضر ابني عبد الله مستشاراً، وليس له من الأمر شيء. قالوا: يا أمير المؤمنين، إنّ فيه للخلافة موضعاً فاستخلفه، فإنّا راضون به، فقال: حسب آل الخطّاب تحمّل رجل منهم الخلافة، ليس له من الأمر شيء. ثمّ قال: يا عبد الله، إيّاك إيّاك، لا تتلبّس بها. ثمّ قال: إن استقام أمر خمسة منكم وخالف واحد؛ فاضربوا عنقه، وإن استقام أربعة واختلف اثنان؛ فاضربوا أعناقهما، وإن استقرّ ثلاثة واختلف ثلاثة؛ فاحتكموا إلى ابني عبد الله، فلأيّ الثلاثة قضى؛ فالخليفة منهم وفيهم [وفي رواية عند الطبري وابن الاثير: فإن لم يرغبوا بحكم عبد الله بن

عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف] ، فإن أبى الثلاثة الآخرون ذلك فاضربوا أعناقهم.[١]

هذه قصة الشورى الثانية التي انتهت إلى ما يحكيه ابن قتيبة:

فخرج عبد الرحمن إلى المسجد، فجمع الناس، فحمد الله وأثنى عليه. ثمّ قال: إنّي نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعل يا عليّ سبيلاً إلى نفسك، فإنّه السيف لا غير، ثمّ أخذ بيد عثمان، فبايعه، وبايع الناس جميعاً.[٢]

ويروى الطبري هذه النهاية بصورة أكثر تفصيلا فيقول:

فلمّا صلّوا الصبح جمّع [أي: عبد الرحمن بن عوف] الرهط، وبعث إلى من حضره من المهاجرين وأهل السابقة والفضل من الأنصار، وإلى أمراء الأجناد، فاجتمعوا حتّى التجّ المسجد بأهله، فقال: أيها الناس، إنّ الناس قد أحبّوا أن يلحق أهل الأمصار بأمصارهم وقد علموا من أميرهم، فقال سعيد بن زيد: إنّا نراك لها أهلاً، فقال: أشيروا عليّ بغير هذا، فقال عمّار: إن أردت ألّا يختلف المسلمون فبايع عليّاً، فقال المقداد بن الأسود: صدق عمّار، إن بايعت عليّاً قلنا: سمعنا وأطعنا. قال ابن أبي سرح: إن أردت ألّا تختلف قريش فبايع عثمان، فقال عبد الله ابن أبي ربيعة: صدق، إن بايعت عثمان قلنا: سمعنا وأطعنا، فشتم عمّار ابن أبي سرح، وقال: متى كنت تنصح المسلمين؟ فتكلّم بنو هاشم وبنو أُميّة، فقال عمّار: أيها الناس، إنّ الله عزّ وجل أكرمنا بنبيّه، وأعزّنا بدينه، فأنّى تصرفون هذا الأمر عن أهل بيت نبيّكم؟ فقال رجل من بني مخزوم: لقد عدوت طورك يا ابن سميّة، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها؟ فقال سعد بن أبي وقّاص: يا عبد الرحمن، افرغ قبل أن يفتتن الناس، فقال عبد

---

١. الإمامة والسياسة: ٤٤.

٢. المصدر نفسه: ٤٥.

الرحمن: إنّي نظرت وشاورت، فلا تجعلنّ أيّها الرهط على أنفسكم سبيلاً، ودعا عليّاً فقال: عليك عهد الله وميثاقه لتعملنّ بكتاب الله وسنّة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده؟ قال: أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي، ودعا عثمان: فقال له مثل ما قال لعليّ: قال: نعم، فبايعه، فقال عليّ: حبوته حبو دهر، ليس هذا أوّل يوم تظاهرتم فيه علينا، فصبر جميل، والله المستعان على ما تصفون.[1]

وفي رواية اليعقوبي في تاريخه:

إنّ عبد الرحمن خلا بعليّ بن أبي طالب، فقال: لنا الله عليك؛ إن ولّيت هذا الأمر أن تسير فينا بكتاب الله وسنّة نبيّه وسيرة أبي بكر وعمر؟ فقال: أسير فيكم بكتاب الله وسنّة نبيّه ما استطعت، فخلا بعثمان: فقال له: لنا الله عليك؛ إن ولّيت هذا الأمر أن تسير فينا بكتاب الله وسنّة نبيّه وسيرة أبي بكر وعمر؟ فقال: لكم أن أسير فيكم بكتاب الله وسنّة نبيّه وسيرة أبي بكر وعمر. ثمّ خلا بعليّ فقال له مثل مقالته الأولى، فأجابه مثل الجواب الأوّل، ثمّ خلا بعثمان فقال له مثل المقالة الأولى، فأجابه مثل ما كان أجابه. ثمّ خلا بعليّ، فقال له مثل المقالة الأولى، فقال: إنّ كتاب الله وسنّة نبيّه لا يحتاج معهما إلى إجّيريّ[2] أحد، أنت مجتهد أن تزوي هذا الأمر عنّي، فخلا بعثمان فأعاد عليه القول، فأجابه بذلك الجواب، فصفق على يديه.[3]

---

١. تاريخ الطبري ٥ : ٨١.

٢. الإجّيريّ – بالكسر والتشديد – : العادة والطريقة.

٣. تاريخ اليعقوبي ١ : ١٦٢.

تأمّلات في شورى الستّة

وهنالك نقاط كثيرة جديرة بالتوقّف والتأمّل في الشورى التي عيّنها عمر بصيغتها التي ترويها الروايات التاريخية الآنفة الذكر، ومن أهمّ هذه النقاط ما يلي:

● أوّلاً:

إنّ هذه الشورى لم تكن شورى لتعيين الخليفة من بين عامّة المسلمين، بل إنّها صيغة من صيغ التعيين والإستخلاف، مارسها الخليفة الثاني، فإنّه استخلف على المسلمين واحداً من الستّة أصحاب الشورى، وإنّما كلّفهم أن يختاروا واحداً منهم، فكانت المهمّة المخوّلة لهذه الشورى هي انتخاب واحد من الستّة الذين استخلفهم الخليفة الثاني، وهذا هو الّذي نجده - بوضوح وصراحة - من خلال ما عبّر به الخليفة الثاني عن العملية التي قام بها، إذ قال - حسب رواية ابن قتيبة - : «ولكنّي سأستخلف النفر الذين توفّي رسول الله؛ وهو عنهم راضٍ.. » إلى آخر الرواية.

والذي يؤكّد كون العملية التي قام بها عمر عملية استخلاف، ولم تكن عملية استشارة، أو تخويل للشورى؛ لكي تستشير فيما بينها فتختار الأصلح من بين المسلمين بحسب رأيها للخلافة -، ممّا يؤكّد ذلك تأكيد عمر على حضور بعض آخر غير الستّة مع الشورى - من غير أن يكون لها نصيب في الخلافة - إذ قال بشأن الأنصار: والحسن بن عليّ، وعبد الله بن عبّاس، وعبد الله بن عمر: ليس لهم من الأمر شيء.

وبذلك كانت الصيغة التي اختارها عمر للاستخلاف جامعة لمساوئ التعيين واللّا تعيين معاً، بدلاً أن تجمع محاسنهما أو محاسن أحدهما على الأقلّ!! فهي من جهة لم تحسم الخلاف بتعيين شخص واحد، كما صنعه أبو بكر - على أقلّ التقادير - ، ومن جهة أخرى لم تترك الأمر إلى المسلمين ليختاروا بأنفسهم الأصلح للخلافة بين

المسلمين، كما صنعه رسول الله (صلى الله عليه وآله) - حسب ما زعمه عمر نفسه؛ إذ زعم حسب الرواية التأريخية أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) توفّي ولم يوص بالخلافة لأحد من المسلمين - .

• **وثانياً:**

لم يستشر الخليفة الثاني أحداً حينما أراد أن يستخلف هؤلاء الستّة على المسلمين؛ ليكون في تعيينه لهؤلاء مسترشداً بآراء الآخرين، فلعلّ هناك من يرى رأياً آخر في هذه الشورى: في عددهم، وفي أشخاصهم، وفي الطريقة التي يتمّ بها القرار الذي يبتّون فيه، ولعلّه لو استرشد بآخرين؛ استطاع أن يخرج برأي أصوب ممّا عزم عليه. مع العلم أنّ خلافة المسلمين هي أهمّ قضايا المسلمين المصيرية التي لا يجوز بشأنها التسامح والتفريط على الإطلاق.

• **وثالثاً:**

ما هي المعايير التي اختار عمر على أساسها أصحاب الشورى، واستبعد منها الباقين؟ فإن كان المعيار ما ذكره هو من أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) توفّي «وهو عنهم راضٍ»؛ فمن الواضح أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) توفّي وهو راضٍ عن آخرين كثيرين لم يدخلهم عمر في الشورى! ومنهم أولئك الذين نفى عمر مؤكّداً أن يكون لهم من الأمر شيء، كالأنصار، والحسن بن عليّ، و...، ومن غير المعقول أن يكون رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد توفّي ولم يكن راضياً عن أحد من المسلمين غير هؤلاء الستّة.

ثمّ لو فرضنا أنّ هؤلاء الستّة انفردوا بهذا الوصف دون سائر المسلمين فهل يكفي أن يكون رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد توفّي وهو راضٍ عن هؤلاء في أن يكون كلّ واحد منهم صالحاً لتولّي خلافة المسلمين، وقادراً على تحمّل أعبائها؟

• ورابعاً:

ومن أغرب ما في هذه الشورى - ولعلّها من هذه الناحية عديمة النظير في ما سبقها أو لحقها من المؤتمرات ومجالس الشورى - أنّ الخليفة الثاني حكم بسخاء بهدر دم من اختلف في الرأي منهم مع الآخرين، مع العلم أنّهم جميعاً - حسب تصريح الخليفة الثاني نفسه - : قد توفّي رسول الله وهو عنهم راضٍ!! انظر إلى النصّ التاريخي الذي يحكي وصيّة عمر بشأن أصحاب الشورى: «إن استقام أمر خمسة منكم وخالف واحد؛ فاضربوا عنقه، وإن استقام أربعة واختلف اثنان؛ فاضربوا أعناقهما، وإن استقرّ ثلاثة واختلف ثلاثة؛ فاحتكموا إلى ابني عبد الله، فلأيّ الثلاثة قضى؛ فالخليفة منهم وفيهم». وفي نصّ الطبري وابن الأثير: «فإن لم يرغبوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، فإن أبى الثلاثة الآخرون ذلك فاضربوا أعناقهم». إنّه لقرار مخوف حقّاً، يسلب الآخرين حرّية الرأي بوضوح، ومن نتائج هذا القرار أنّ ثلاثة من هؤلاء - فيهم: عبد الرحمن بن عوف - : لو اتّفقوا على خلافة أحدهم، وخالفهم الثلاثة الآخرون - مع جميع من عداهم من المسلمين - ؛ فإنّ الثلاثة الأولى لهم الحقّ أن يصغوا سيوفهم في رقاب هؤلاء المخالفين فلا ترتوي من دمائهم حتّى يستسلموا لخلافة من اختاره أولئك الثلاثة.

إنّ الذي نجده من ساحة القرآن وساحة الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) - بل ونصوص القرآن الصريحة - : على تناقض واضح مع هذه الطريقة، فقد صرّح القرآن الكريم في مواضع عديدة بأنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) - وهو النبيّ المعصوم المسدّد من الله - لا سلطة له على رقاب الناس ليجبرهم على طاعته فكيف بخلفائه ؟!

قال سبحانه وتعالى:

﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾[١].

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[٢].

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأرض كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[٣].

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾[٤].

﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾[٥].

﴿اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللهِ مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ ۞ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾[٦].

وقد عُرف من سيرة عليّ عليه السلام - وهو الذي كان على الحقّ المبين، والصراط المستقيم، حسب شهادة عمر[٧] وغيره من الصحابة - : أنّه لم يجبر على بيعته من تخلّف

١. سورة يونس: ٤١.

٢. سورة النور: ٥٤.

٣. سورة يونس: ٩٩.

٤. سورة الشورى: ٩.

٥. سورة النساء: ٨٠.

٦. سورة الشورى: ٤٧-٤٨.

٧. قال عمر - حسب رواية ابن قتيبة - عند موته لعليّ: وإنّك أحرى القوم إن وليتها أن تقيم على الحقّ المبين والصراط المستقيم. (الإمامة والسياسة: ٤٣).

عنها، كسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، وأمثالهما. ويبدو أنّ نظرية الحكم بالإعدام على من أبى البيعة؛ كانت النظرية السائدة التي تأخذ بها مدرسة الخلفاء[1] منذ عهد أبي بكر[2] إلى عهد عثمان، ثمّ توقّفت في عهد عليّ والحسن، وعادت إلى الحياة من جديد في عهد معاوية بن أبي سفيان، وبقيت سُنّة في عهد الملوك من آل سفيان وآل مروان.

● خامساً:

ما هي قيمة الشورى إن كان الحسم للسيف؟! فقد اختلطت في هذه الشورى قوة الرأي بقوة السيف، إذ أمر الخليفة الثاني بقتل الثلاثة الذين ليس فيهم عبد الرحمن بن عوف من أهل الشورى، وبقتل من خالف أهل الشورى إذا استخلفوا من بينهم أحداً، انطلاقاً من رأي مدرسة الخلفاء في هدر دم من لم يبايع، وقد خلقت بذلك أجواء قاتمة من الإرعاب والتهديد خيّمت على الشورى وعلى سائر المسلمين، جعلت من الجدير أن يشكّك في صحّة بيعة من بايع الخليفة في مثل تلك الأجواء والظروف، فإنّ العقد المكرَه عليه لا اعتبار به بإجماع المسلمين، وبنصّ حديث الرسول (ﷺ) :

«رفع عن أُمتي تسع ... وما استكرهوا عليه».[3]

---

١. وقد عبّر عنها عبد الرحمن بن عوف في النصّ الذي حكيناه آنفا إذ قال لجماعة المخالفين: إنّي نظرت وشاورت، فلا تجعلنّ أيّها الرهط على أنفسكم سبيلاً، وقال لعليّ: فلا تجعل يا عليّ سبيلاً إلى نفسك فإنّه السيف لا غير. ثمّ أخذ بيد عثمان فبايعه وبايع الناس جميعاً.

٢. وقد مضى الحديث عن نماذج من ذلك عند نقلنا للروايات التاريخية التي تحكي قصّة البيعة لأبي بكر بالخلافة والطريقة التي تعاملت بها السلطة مع معارضيها ممن أبى ان يبايع، وكان بنو هاشم في مقدمة المعارضين.

٣. اوسائل الشيعة ١٥: ٣٧٠، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه الحديث ٣. (طبعة آل البيت عليهم السلام)

وغير ذلك من النصوص الصريحة في عدم ترتّب الأثر على القول أو الفعل الصادرين عن إكراه، وليس شيء بأحرى أن يستلزم الإكراه ويستوجبه من هذه الأجواء.

● سادساً:

لو غضضنا النظر عن كلّ ما أحاط بهذه الشورى ممّا أشرنا إليه من نقاط الإبهام والضعف؛ تبقى نقطة جوهريّة أخرى، فهل لهذه الشورى أو لمن يمثّلها أن يشترط للخلافة شرطاً لم يرد في كتاب الله ولا في سنة نبيّه، ولا اشترطه من شكّلت الشورى بأمره ووصيّته - وهو الخليفة الثاني - ؛ إذ لم يشترط على المجتمعين في الشورى أن لا يختاروا إلّا من يلتزم بسيرة أبي بكر وعمر، أو أن يأخذوا على من يختارونه عهداً على أن لا يتخطّى سيرتهما؟ غير أنّ التاريخ يروي لنا عن عبد الرحمن بن عوف أنّه فعل ذلك، إذ اشترط على كلّ من عثمان وعليّ - حسبما روته النصوص التاريخية الآنفة الذكر - أن يلتزما بسيرة الشيخين أبي بكر وعمر، فلم يجبه عليّ إلى ذلك، وأجابه عثمان، فبايعه!

لم يكن هذا الشرط من الله ولا من رسوله، ولا من عمر الذي شُكّلت الشورى بأمره، ولا من أصحاب الشورى أنفسهم، فمن أين اكتسب عبد الرحمن بن عوف الصلاحيّة التي خوّلت له أن يُلزم من يرشّحه للخلافة بأن يسير بسيرة أبي بكر وعمر؟ وهل يحقّ لعضو من الشورى أو لمسلم من خارج الشورى أن يضع شرطاً للخلافة - وفق رأيه الخاص - من غير ما سند من الشرع أو العقل، ثمّ يحدّد على ذلك الأساس مصير الخلافة العامّة للمسلمين، ومصير الأمّة الإسلامية برمّتها؟!

أيّ نوع من الشورى هذه التي تؤدّي إلى أن يكون الحسم لإرادة فردية تقرّر مصير الأمّة على أساس شرط تبرّعي لا يسنده شرع ولا عقل ولا تخويل من جهة شرعية داخل الشورى أو خارجها؟ ثمّ يحكم سلفاً بالإعدام على كلّ من خالفها ؟!

هذه النقاط - وغيرها - تحيط هذه الشورى بكثير من الشكوك وعلامات الاستفهام، ما يفقدها الصفة الشرعية التي تصلح بها أن تكون مثالاً إسلامياً يُحتذى به، أو مصدراً يُقتبس منه المفهوم الشرعي للشورى في الإسلام وأحكامها وآثارها.

البحث الرابع: الشورى في النصوص الشرعية

وينبغي لنا في هذا البحث مراجعة نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة وما حكي عنها من روايات الأئمّة المعصومين عليهم السلام لنحدّد على ضوئها نظرية الإسلام في الشورى، وخاصّة شورى الحكم التي نحن بصددها :

■ (١): الشورى في آيات الكتاب الكريم:

● النصّ الأول:

قوله تعالى:

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾.[1]

والتأمّل في دلالة الآية يهدي إلى ما يلي:

---

١. سورة آل عمران: ١٥٩.

١ – الأمر بالمشاورة في الآية قد توجّه إلى رسول الله (ﷺ) وهو حاكم، فقد كان (ﷺ) حاكماً قبل نزول الآية، وكانت حكومته بأمر من الله سبحانه وتعالى، وقد دلّت عليه الآيات الكثيرة التي سبق الحديث عنها[1]، فليس المقصود بالشورى في هذه الآية:

* النوع الأوّل من الشورى، وهي: **الشورى السابقة على الحكم بقسميها.**

* ولا النوع الثاني، وهي: **الشورى المقارنة للحكم** أو الشورى الحاكمة؛ لأنّ الحاكم آنذاك كان شخص رسول الله (ﷺ) وليس شورى يكون هو عضواً فيها – كما هو الواضح –، ودلّت عليه النصوص الكثيرة من القرآن[2].

بل المراد منها – كما يدلّ عليه سياقها – : الشورى من النوع الثالث، أي: **الشورى اللاحقة للحكم**، وهي: المشورة التي يقوم بها الحاكم مع رعيّته في ما يراه من شؤون الحكم.

٢ – إنّ الآيات الصريحة الكثيرة من كتاب الله تؤكّد على أنّ دائرة الشورى هذه لا تعمّ الأمور التي فرغ من اتّخاذ القرار فيها من قبل الله سبحانه وتعالى أو رسوله، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[3]. ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[4]. ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[5]. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[6]. وغير ذلك من آيات الكتاب العزيز، فيكون مورد آية الشورى مختصّاً بالتفاصيل التي لم تحدّد مسبقاً من قبل الله سبحانه أو رسوله من أمور

---

١. راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب.

٢. ومنها: هذه الآية نفسها؛ إذ جاء فيها – بعد الأمر بالمشورة – : ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾.

٣. سورة الأحزاب: ٣٦.

٤. سورة النور: ٦٣.

٥. سورة النساء: ٥٩.

٦. سورة الحشر: ٧.

الإدارة والحكم، ولا تشمل أصل الحكم ومن بيده السلطة الذي تمّ الفراغ عن تحديده من قبل الشرع.

٣- إنّ هذه الشورى ليست صاحبة القرار، بل القرار النهائي بيد الله ورسوله، فلو استشار الرسول (ﷺ) المؤمنين فأشاروا عليه برأي؛ فله أن يخالفهم في الرأي إن لم يجده صواباً، وهذا ما يدلّ عليه قوله: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾. وعلى هذا الأساس فليس في الآية ما يدلّ على أنّ قرار الشورى اللاحقة للحكم فوق قرار الحاكم الشرعي، بحيث يلزمه العمل به وتنفيذه، فليست الشورى التي أمرت بها الآية شورى اتّخاذ القرار؛ بل هي شورى استبيان واستيناس، يستعين بها الحاكم في ما يريد أن يتّخذه من قرار.

٤- إنّ لفظ «الشورى» لا يدلّ - أساساً - في اللغة والعرف إلّا على معنى الاستيناس بآراء الآخرين، واستبيان الأمر واستيضاحه من خلال تداول الرأي مع الآخرين، وقد مضى أنّ «جميع التعاريف المذكورة للشورى تعطي معنى واحدا هو استخراج الصواب بعد التعرف إلى آراء الآخرين واجالة النظر فيها»[1]. وبناء على هذا فالشورى - أيّة شورى - تستدعي في الأساس وجود صاحب قرار سابق على الشورى، يستعين بالشورى في استبيان الصواب واستجلائه؛ ليكون أقرب إلى الصواب في ما يتّخذه من قرار، فالشورى - بحسب مفهومها اللغوي والعرفي - ليست هي مصدر القرار، بل هي مصدر استبيان الأمر لصاحب القرار، ولا يوجد ما يدلّ على أنّ الشورى في الآية المذكورة قُصد بها غير ما يفهم من لفظها في اللغة والعرف.

٥- ممّا ذكرناه آنفا يتبيّن السرّ في عدم تحديد تفاصيل هذه الشورى من جهة من يستشار وما يستشار فيه وما يستشار له، فإنّ غاية المشورة: إن كانت هي الاستيضاح

١. الشورى بين النظرية والتطبيق: ١٥.

والاستبيان؛ فالأمر موكول إلى الحاكم، فقد لا يستشير أساساً إن كانت القضيّة التي يريد البتّ فيها من الوضوح والجلاء بحيث يعتبر تداول الرأي فيها عبثاً وهدراً للوقت، وإذا كانت القضيّة غير واضحة - بحيث تختلف فيها الآراء والأنظار - ؛ فينبغي للحاكم أن يستشير فيها الآخرين، لكنّه هو الذي يحدّد الجهة أو الأشخاص الذين يستشيرهم فيها. ومن الواضح على أساس الغاية التي تستهدفها الشورى أنّ المواصفات التي ينبغي توفّرها في المستشارين هي المواصفات التي تمكّنهم من إبداء الرأي الناصح السليم في القضيّة المستشار فيها، وقد يختلف الأمر من موضوع إلى موضوع، ومن قضيّة إلى أخرى، فلكلّ قضيّة أصحابها، ولكلّ موضوع خبراؤه المختصّون فيه.

٦- وممّا ذكرناه - أيضاً - ومن قرينة السياق: يتبيّن أنّ الأمر في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ ليس أمراً مولوياً وجوبياً، بل هو أمر إرشادي يرشد الحاكم إلى الطريقة العقلائية التي يستطيع بها الوصول إلى الرأي الأصوب، ويتمكّن بها من تربية الأمّة على طاعة القانون، والإعداد النفسي المناسب لها؛ لكي تنسجم مع قراراته التي يتّخذها، وتزداد وثوقاً بها، فتتعاطف معها، وتطيعها عن شوق ورضىً وقبول، فتعمّ حالة الالتزام بالقانون لدى عامّة الناس بطواعية ورغبة، دون حاجة إلى استخدام الأساليب القهرية في إقرار القانون وتنفيذه وتطويع الناس له.

- **النصّ الثاني:**

قوله تعالى:

﴿وَمَا عِندَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾.[1]

ويتمّ استجلاء المقصود من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ من خلال نقاط:

١ - إنّ قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ جملة خبرية وصفيّة، لا دلالة فيها على الوجوب، مع أنها وردت في سياق أمور أخرى هي وصايا أخلاقية غير واجبة، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ * وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾[2]. ولقد استدلّ على عدم دلالتها على الوجوب محمّد رشيد رضا نقلاً عن أستاذه محمّد عبده فقال: «لأنّ هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة، أكثر ما يدلّ عليه أنّ هذا الشيء ممدوح في نفسه، ومحمود عند الله تعالى».[3]

فالآية على هذا لا تدلّ على أكثر من كون الشورى وصفاً أخلاقياً راجحاً، من دون أن تدلّ على كون الشورى مبدءاً سياسياً إلزامياً يبنى عليه نظام الحكم في الشريعة الإسلامية.

٢ - على أساس المعنى اللغوي والعرفي لكلمة «الشورى» - كما أسلفنا - فإنّ الشورى تستدعي وجود صاحب قرار قبل الشورى يستأنس برأي الآخرين من خلال الشورى، ثمّ يبتّ هو في الأمر ويتّخذ القرار اللازم، إذن فالشورى التي وردت في الآية لا يراد بها - في خصوص الحكم - الشورى التي تعيّن صاحب الأمر والقرار، بل يراد بها الشورى المتأخّرة عن ولاية الأمر والتي يستعين بها وليّ الأمر في أمره، ويستأنس برأيها

١. سورة الشورى: ٣٦-٣٨.

٢. سورة الشورى: ٣٩-٤٠.

٣. المنار ٤: ٤٥.

في قراره. ويؤكّد ذلك الأدلّة الكثيرة الواضحة الدالّة على أنّ أمر الحكم بيد الله، وليس بيد الناس كقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾[1] إلى آخر الآية، وقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[2] إلى غير ذلك من الآيات والأدلّة التي فصّلنا الحديث عنها في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

فأقصى ما تشير إليه هذه الآية - أيضاً كسابقتها - هو الشورى اللّاحقة للحكم، ولا تعمّ الشورى التي ينبثق منها الحكم، سواء على مستوى السلطة أو على مستوى الدستور. ولا الشورى التي تمارس الحكم تشريعاً أو قضاءً أو تنفيذاً (الشورى المقارنة للحكم).

٣- لا تشمل الآية ما تمّ الفراغ عن اتّخاذ القرار بشأنه شرعاً (أي: ما صدر بشأنه حكم أو قرار من الله أو رسوله)، فالآية مخصّصة أو محكومة بالآيات والأدلّة الأخرى التي نصّت على وجوب طاعة الله والرّسول(ﷺ)، وأنّه لا خِيَرة للمؤمنين من أمرهم في ما قضى الله ورسوله فيه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[3] وغير ذلك. وقد ذكرنا في الفصول الأولى من الكتاب أنّ قضيّة الحكم من القضايا التي حسم الله ورسوله فيها الأمر ونصّا بكلّ تفاصيله ممّا لم يترك مجال لتعاطي الآراء المختلفة وتداول الأنظار المتباينة.

٤- إنّ موضوع الآية هو ﴿أَمْرُهُمْ﴾ ممّا يدلّ على أنّ هذه الشورى إنّما هي شورى في ما هو من أمرهم فلو شكّ في شيء ما أنّه من ﴿أَمْرُهُمْ﴾ أو ليس منه فلا تشمله الآية.

---

١. سورة آل عمران: ٢٦.

٢. سورة القصص: ٦٨.

٣. سورة الأحزاب: ٣٦.

وبكلمة أكثر تفصيلاً: إنّ كلّ قضيّة حمليّة إنّما تثبت الحكم على موضوعها بعد الفراغ عن ثبوت موضوعها، فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - كما هو معروف - فلا تتعرّض القضيّة لموضوعها لتدلّ على أنّ موضوعها ثابت، ثمّ تحكم عليه بثبوت المحمول له، وحينئذٍ فلو شكّ في مورد ما في ثبوت الموضوع وعدمه سقطت القضيّة الحملية عن الدلالة على ثبوت الحكم فيه.

وبناءً على هذا فلو عرض الشكّ في كون القرار الذي يعيّن به أمر السلطة وصاحبها من الأمر الذي يصلح للنّاس البتّ فيه، أي: أنّه من ﴿أَمْرِهِمْ﴾، أو أنّه قرار خاصّ بالله ورسوله كفى ذلك الشكّ في سقوط دلالة الآية على شمول الحكم في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ لقضيّة الحكم والقرار الذي يعيّن به صاحب السلطة وتحدّد به صلاحيّاته.

إذن فالآية لا تشمل بدلالتها الشورى السابقة على الحكم - بقسميها - ، ولا الشورى المقارنة للحكم، بل تختصّ بالصورة الأخيرة، وهي الشورى التي يستعين بها الحاكم في إدارة الأمور، أي: الشورى اللاحقة للحكم.

- **النصّ الثالث:**

قوله تعالى:

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[١].

قال صاحب «المنار» في ذيل هذه الآية:

والمعروف أنّ الحكومة الإسلامية مبنيّة على أصل الشورى، وهذا صحيح، والآية أدلّ دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ .. [إلى أن

---

١. سورة آل عمران: ١٠٤.

قال:] وأقوى من دلالة قوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ .. [إلى أن قال موضحاً دلالة الآية الأولى وكون دلالتها أقوى من الآيتين الآخرين:] فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون وأقوياء، يتولّون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهو عامّ في الحكّام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم.[١]

والواقع أنّ الآية الكريمة موضوعة البحث ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ لا علاقة لها بموضوع الحكم ولا بموضوع الشورى إلّا علاقة عامّة إجمالية من حيث أنّه علم من خارج أنّ الحكم والشورى من الخير أو المعروف الذي وردت الآية في وجوب الدعوة إليهما والأمر بهما. لكنّ كون الحكم والشورى من الخير والمعروف مشروط بأن يكونا بطريقة عادلة حكيمة، وليس في الآية ما يدلّ على الطريقة التي ينبغي أن يتمّ بها الحكم أو الأسلوب الذي يصلح أن تقوم على أساسه الشورى؛ لينطبق عليهما وصف العدل والحكمة، بل ولا تدلّ على أنّ الحكم أو الشورى هما من مصاديق الخير والمعروف، ولا يعلم ذلك إلّا بدليل خارج من عقل أو نقل. والحاصل: أنّه يرد على الاستدلال بهذه الآية لموضوع الشورى أو للحكم بشكل عامّ عدة أمور:

١ - لا دلالة في الآية على أنّ «الشورى» أو «الحكم» - بشكل عامّ - هما من «الخير» أو «المعروف»؛ لتكون الآية دالّة على وجوبها بهذا الاعتبار.

٢ - ولو فرض أنّنا علمنا من خارج أنّ «الحكم» و«الشورى» هما من «الخير» و«المعروف»؛ فلا دلالة في الآية على أنّ الحكم مطلقاً أو الشورى مطلقاً هما من الخير والمعروف، بل الدليل الخارج دالّ على أنّ الحكم العادل والشورى الحكيمة العادلة -

---

١. المنار ٤: ٤٥.

خاصّة - : هما اللذان ينطبق عليهما عنوان «الخير» و«المعروف»، ولا دلالة في الآية على أنّ العدل والحكمة في الحكم إنّما هي بالشورى، كما أنّها لا تدلّ على أنّ الشورى متى تكون حكيمة أو عادلة؟

٣- لا تدلّ الآية على أنّ الدعوة إلى الخير أو الأمر بالمعروف يشترط فيهما أن تكون بالشورى، بل الآية تشمل الدعوة الفردية إلى الخير، والأمر الفردي بالمعروف. إذن فالآية تشمل بعمومها الحكم الفردي غير الشوروي إذا كان الفرد داعياً إلى الخير وآمراً بالمعروف، فلا دلالة في الآية على وجوب الشورى سواء في الحكم أو في غيره من الأمور.

وقوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ..﴾ لا يدلّ على أنّ هذه الأمّة يُشترط في دعوتها أو في أمرها أن تكون جماعيّة، ولا أن تكون شوروية؛ بل تشمل الآية - كما ذكرنا - : الدعوة الفردية، والأمر الفردي بالمعروف أيضاً. فإنّ «الأمّة» هنا - وهي تعني: الجماعة - موضوع الوجوب، وكون موضوع الوجوب والمخاطب به جماعة لا يعني أن يكون الواجب أيضاً واجباً جماعياً بمعنى اشتراط الاجتماع فيه. فلا دلالة في الآية على أنّ الحكومة الإسلامية مبنيّة على أصل الشورى فضلاً عن أن تكون أدلّ دليل عليه، ولو كانت هذه الآية هي أدلّ الأدلّة على ذلك فعلى سائر الأدلّة السّلام.

■ **(٢): الشورى في أحاديث السنّة الشريفة:**

الأحاديث الواردة في الشورى على طوائف شتّى - بحسب تنوّع مضامينها - ، ندرسها على الترتيب التالي:

● **الطائفة الأولى:**

ما ورد منها بمضمون «التأكيد على أهمّيّة الشورى» بصورة عامّة من دون تعرّض إلى تفاصيلها، وذلك من قبيل الأحاديث التالية:

١ - روى البرقي في كتاب «المحاسن» بإسناده :

عن السري بن خالد، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال : في ما أوصى به رسول الله علياً قال: لا مظاهرة أوثق من المشاورة، ولا عقل كالتدبير.[١]

٢ - وفي «المحاسن» - أيضاً - بإسناده :

عن ابن القداح، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: قيل: يا رسول الله، ما الحزم؟ قال: مشاورة ذوي الرأي واتباعهم.[٢]

٣ - وفي «المحاسن» - أيضاً - بإسناده:

عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله الصادق، قال: لن يهلك امرؤ عن مشورة.[٣]

٤ - وفي «نهج البلاغة» للشريف الرضي: قال أمير المؤمنين عليه السلام :

من استبدّ برأيه هلك، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها.[٤]

٥ - وفي «نهج البلاغة» - أيضاً - عنه عليه السلام:

لا غنى كالعقل، ولا فقر كالجهل، ولا ميراث كالأدب، ولا ظهير كالمشاورة.[٥]

٦ - وفي «نهج البلاغة» - أيضاً - عنه صلوات الله عليه :

خاطر بنفسه من استغنى برأيه.[٦]

---

١. وسائل الشيعة، كتاب الحج، أبواب أحكام العشرة، الباب ٢١، الحديث ٢.

٢. نفس المصدر، الحديث ١.

٣. نفس المصدر، الحديث ٤.

٤. نهج البلاغة، الحكمة: ١٦١.

٥. المصدر نفسه، الحكمة: ٥٤.

٦. المصدر نفسه، الحكمة: ٢١١.

٧- وفي «نهج البلاغة» عنه عليه السلام :

الاستشارة عين الهداية.[١]

٨- وروى الصدوق في كتاب «من لا يحضره الفقيه» بإسناده :

عن أمير المؤمنين - في وصيّته لمحمّد بن الحنفيّة -، قال : اضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض، ثمّ اختر أقربها إلى الصواب وأبعدها من الارتياب .. [إلى أن قال:] قد خاطر بنفسه من استغنى برأيه، ومن استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ.[٢]

٩- وروى الترمذي في سننه عن أبي هريرة عن رسول الله «صلى الله عليه وآله» أنّه قال:

إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم؛ فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاؤكم، وأموركم إلى نسائكم؛ فبطن الأرض خير لكم من ظهرها.[٣]

١٠- وروي في «مجمع الزوائد» عن الطبراني بإسناده إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» أنه قال:

ما خاب من استخار ولا ندم من استشار.[٤]

١١- وروى البيهقي بإسناده عن ابن عباس، قال:

لمّا نزلت: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» : أما إنّ الله ورسوله لغنيّان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمّتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيّاً.[٥]

---

١. المصدر نفسه، الحكمة: ٢١١.

٢. من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨٥-٣٨٨، ط. جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدّسة.

٣. سنن الترمذي ٤ : ٥٢٩.

٤. مجمع الزوائد ٨ : ٩٦.

٥. روح المعاني ٤ : ٩٤.

والذي نجده في هذه الروايات هو التأكيد على أهمّية المشورة بشكل عام، والدعوة إليها، وبيان ما لها من الدور في تنضيج الرأي والتقريب إلى الصواب والصيانة عن الخطأ، فهي في الواقع لا تعدو أن تكون روايات أخلاقيّة ترشد الناس وتنبّههم إلى ما يحكم به العقل وتدعو إليه الحكمة من أهمّية الاسترشاد بآراء الآخرين، لا سيّما الحكماء وأهل التجارب والعلم منهم.

وليس في هذه الروايات ما يدلّ على وجوب المشورة شرعاً - بشكل مطلق أو في بعض الأحوال - ، ولا ما يدلّ على وجوبها في ما يتعلّق بقضيّة الحكم خاصّة، سواء الشورى السابقة على الحكم أو المقارنة له أو اللّاحقة له.

وغاية ما يستفاد منها في ما يخصّ قضيّة الحكم بوجه خاصّ، أو مطلق ما يراد الاستشارة فيه بشكل عامّ، أنّ من الراجح عقلاً وشرعاً لكلّ صاحب قرار حينما يشتبه عليه الأمر، وتتعدّد وجوه الصلاح والفساد في ما يريد أن يتّخذ القرار بشأنه، أن لا يبتّ في قراره إلّا بعد المشورة مع أهل الرأي والحجى والاستماع إلى آرائهم، ثمّ اختيار ما يتبيّن له من المصلحة والصواب بعد ذلك.

إذن فلا تشمل هذه النصوص وأشباهها الأمور التي سبق فيها القول من الله ورسوله (ﷺ) أو أيّة جهة مطاعة أخرى، وكذا الأمور الواضحة البيّنة التي لا مجال فيها لاختلاف الوجوه والآراء.

كما أنّها لا تشمل الصورة التي يختلف فيها على من له الأمر ومن له حقّ القرار، فإنّ هذه الروايات وغيرها بل وكلّ نصّ يشتمل على مادة «الشورى» ومشتقّاتها - كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً - إنّما تدلّ على أنّ من له الأمر وله حقّ القرار ينبغي أن يستشير الآخرين في ما يريد اتّخاذه من القرار، فوجود صاحب قرار سابق أمر مفروغ عنه في كلّ هذه النصوص، إذن فلا نظر لهذه النصوص - جميعها - ولا دلالة فيها على الحال التي يختلف فيها على أصل صاحب القرار وأنّه من هو؟ وكيف يتمّ تعيينه؟

إذن فمن يريد أن يستدلّ بأدلّة الشورى - كهذه النصوص أو غيرها - ليثبت أنّ الحاكم يمكن تعيينه بالشورى؛ لابدّ له في مرحلة سابقة أن يثبت أوّلاً أنّ الناس كلّهم أو مجموعة منهم هم أصحاب القرار في تعيين الحاكم، وأنّ لهم - من الناحية الشرعية - أن يعيّنوا من يصلح للخلافة والإمارة، فإذا ثبت ذلك في مرحلة سابقة؛ جاء حينئذٍ دور الاستدلال بنصوص الشورى لإثبات أنّ من يريدون اتّخاذ القرار بشأن الخليفة أو الحاكم - بشخصه أو وصفه - عليهم أن يستشيروا في ذلك الآخرين قبل أن يتّخذوا القرار اللازم بذلك الشأن.

وبناءً على هذا فأوّل ما يتوجّه من الاعتراض على أساس من نصوص الشورى هو ما يتوجّه إلى الرافضين لنظريّة النصّ والتعيين للإمامة - كالخليفة الأوّل والخليفة الثاني ومن يقول برأيهما - : ما الذي سوّغ لهما أن يبادرا إلى اتّخاذ القرار بشأن ولاية أمر المسلمين؟ ثمّ كيف استبدّ الخليفتان بالرأي في تعيين الخليفة دون مشورة المسلمين أو أهل الرأي والعلم منهم، فكان من الخليفة الأوّل أن نصّ على الخليفة الثاني بغير مشورة من المسلمين، وكان من الخليفة الثاني أن عيّن الخليفة من بعده من بين ستّة معيّنين من غير مشورة أو استيناس برأي أهل الحجى والرأي من المسلمين؟

هذا وقد سبق الحديث بالتفصيل عن الأدلّة الكثيرة من الكتاب والسنة الدالّة على أنّ قضيّة الخلافة والإمارة على المسلمين قد سبق فيها القول من الله، والبيان من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بتعيين من له الإمارة والحكم، ومن له الأمر بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالوصف والشخص، وبالعموم والخصوص معاً.

فما ذكرناه من أدلّة الشورى وغيرها من أمثالها إنّما يدلّ - بناءً على هذا - في ما يخصّ قضيّة الحكم على أنّ من له الأمر والحكم بعد رسول الله ينبغي له أن يستشير المسلمين في أمورهم التي لم يسبق لله ورسوله فيها قول، ولم تكن من الأمور البيّنة الواضحة التي لا تختلف فيها الآراء.

- **الطائفة الثانية:**

ما ورد من الأحاديث حول مشورة الحاكم الإسلامي غيره من المسلمين في ما يعرض له من الأمور، وفي ما يلي نماذج من ذلك:

١ - استشار الخليفة الثاني عمر بن الخطاب علياً في الخروج إلى غزو الروم بنفسه فقال له علي عليه السلام:

إنّك متى تسير إلى هذا العدوّ بنفسك، فتلقهم فتُنكب، لا تكن للمسلمين كانفة دون أقصى بلادهم، ليس بعدك مرجع يرجعون إليه، فابعث إليهم رجلاً مجرباً، واحفز معه أهل البلاء والنصيحة، فإن أظهر الله فذاك ما تحبّ، وإن تكن الأخرى كنت ردءاً للناس ومثابة للمسلمين.[1]

واستشاره أيضاً في الشخوص لقتال جيش كسرى بنفسه[2] فقال عليه السلام:

إنّ هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلّة، وهو دين الله الذي أظهره، وجنده الذي أعدّه وأمدّه حتّى بلغ ما بلغ، وطلع حيثما طلع، ونحن على موعود من الله، والله منجز وعده وناصر جنده، ومكان القيّم بالأمر مكان النظام من الخرز، يجمعه ويضمّه، فإذا انقطع النظام تفرّق الخرز وذهب، لم يجتمع بحذافيره أبداً، والعرب اليوم وإن كانوا قليلاً فهم كثيرون بالإسلام، عزيزون بالاجتماع، فكن قطباً، واستدر الرّحا بالعرب، وأصلِهم دونك نار الحرب، فإنّك إن شخصت من هذه

---

١. نهج البلاغة (الخطبة ١٣٤): ١٩٨، تحقيق السيد جعفر الحسيني.

٢. استشار الخليفة الثاني المسلمين في مسجد رسول الله بعد أن بلغه أنّ أهل همدان والريّ وإصبهان وقومس ونهاوند وغيرها قد استنفروا جيوشهم يريدون غزو بلاد المسلمين، فأشار عليه بعض الصحابة بأن يستنفر المسلمين من كلّ جهة ثمّ يشخص بنفسه إلى وجههم، ولكن الإمام علي عليه السلام أشار إليه بما ورد في النصّ أعلاه فقبل برأيه. (راجع: الإرشاد للمفيد: ١١٣).

الأرض؛ انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتّى يكون ما تدع من ورائك من العورات أهمّ إليك ممّا بين يديك.[١]

والذي نستفيده من هذين النصّين في ما يخصّ الشورى أمور كثيرة:

* منها: جريان السيرة - على ما كان عليه في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) - على استشارة حاكم المسلمين أهل الحجى والرأي منهم في الأمور المهمّة، لا سيّما الحرب.

* ومنها: لزوم النصيحة ممّن يستشار لمن يستشيره، خاصّة إذا كان المستشير يحتلّ موقع الإمارة والقيادة للمسلمين.

* ومنها: أنّ الاستشارة لم تقع في أصل الحرب؛ لوضوح حكمها، بل في بعض تفاصيلها المتعلّقة بأسلوب مواجهة العدوّ، أو ما يعبّر عنه بالتكتيك الحربي.

٣- وقال أمير المؤمنين (عليه السلام) في خطبة خطبها بصفّين اشتملت على قضايا مهمّة في ما يخصّ الحقوق المتبادلة بين الحاكم وشعبه، فقال (عليه السلام) في ما قال:

فلا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا منّي بما يُتحفّظ به عند أهل البادرة[٢]، ولا تخالطوني بالمصانعة[٣]، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حقّ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنّه من استثقل الحقّ أن يُقال له، أو العدل أن يُعرض عليه؛ كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل.[٤]

ويستفاد من هذا النصّ:

---

١. نهج البلاغة (الخطبة ١٤٦): ٢٠٩، تحقيق السيد جعفر الحسيني.

٢. البادرة: الغضب.

٣. المصانعة: إظهار الرضى وإخفاء الأذى.

٤. نفس المصدر (الخطبة ٢١٦): ٣٤٧.

أوّلاً: لا ينبغي للحاكم أن يتعالى على شعبه، أو أن يحتجب دونهم، بل ينبغي له أن يكون قريباً منهم، وأن يخفض لهم الجناح، وأن يتجنّب الظهور أمامهم أو التعامل معهم بالطريقة التي تحول دون مصارحتهم له بالحقّ والنصح.

وثانياً: ينبغي للحاكم أن يطلب من الناس تقديم المشورة والنصح له، وتشجيعهم على ذلك، ثمّ الاستماع إليهم في ما يتقدّمون به إليه من الكلام الناقد والنصيحة والإشارة.

وثالثاً: لا ينبغي للحاكم أن يستثقل من قول الحقّ له، أو أن يبدي الانزعاج وضيق الصدر عمّا يوجّه إليه من النقد، بل ينبغي أن يكون حليماً واسع الصدر، وأن يتقبّل النقد الحقّ الموجّه له، وأن يغيّر من سلوكه أو موقفه الخاطي إن تبيّن له خطاؤه، من غير أن تمنعه هيبة السلطة وعزّة الحكم أن يصرّ على سلوكه الخاطي، أو أن يتمادى في غيّه.

٤- وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال لعبد الله بن عباس - وقد أشار عليه في شيء لم يوافق رأيه -:

لك أن تشير عليّ وأرى، فإن عصيتك فأطعني.[١]

وتدلّ هذه الرواية بصراحة - ومثلها كثير ممّا ورد في الشورى - أنّ القرار الأخير بيد الحاكم ومن له الأمر، وإنّما على المشير أن ينصح له في مشورته، فإن أشار على الحاكم بشيء فخالفه الحاكم - وكان الحاكم ذا سلطة شرعية -؛ فعلى المشير أن يطيع الحاكم، وإن كان يخالفه في الرأي.

٥- ومن كلام لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام كلّم به طلحة والزبير بعد بيعته بالخلافة، وقد عتبا عليه من ترك مشورتهما والاستعانة في الأمور بهما، قال عليه السلام في ما قال لهما:

---

١. نفس المصدر، الحكمة ٣٢١.

ألا تخبراني أيّ شيء كان لكما فيه حقّ دفعتكما عنه؟ أم أيّ قَسْم استأثرت عليكما بـه، أم أيّ حقّ رفعه إليّ أحد من المسلمين ضعفت عنه، أم جهلته أم أخطأت بابـه؟ والله ما كانت لي في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إربة، ولكنكم دعوتموني إليها، وحملتموني عليها، فلمّا أفضت إليّ نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا بالحكم به فاتّبعته، وما استنّ النبيّ .. [إلى آخر الصفحة ٣٠٠، وكذا الصفحة ٣٠١ من نسخة الأصل، وبعد نهاية الصفحة ٣٠١ يأتي هذا الكلام :]

وذكروا أنّ عليّاً كتب إلى معاوية مع جرير: أمّا بعد، فإنّ بيعتي لزمتك وأنت بالشام، لأنّه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بـايعوا، فلـم يكـن للشاهد ان يختار ولا للغائب أن يرد، وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار فـإذا اجتمعوا على رجل منهم فسمّوه إماماً؛ كان ذلك لله رضى [وفي نسخة: كـان ذلـك رضى]، فإن خرج عن أمرهم خارج [وفي رواية ابن مزاحم وغيره: بطعن أو بدعة] ؛ ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتّباعه غير سبيل المؤمنين، وأولاه الله ما تولّى، وأصلاه جهنّم وساءت مصيراً، وإنّ طلحة والزبير بايعاني بالمدينة، ثمّ نقضا بيعتهما، فكـان نقضهما كردّتهما، فجاهدتهما بعدما أعذرت إليهما، حتّى جاء الحقّ وظهر أمر الله وهم كارهون، فادخل في ما دخل فيـه المسلمون، فـإنّ أحـبّ أمـورك إليّ العافيـة، فـإن تتعرّض للبلاء قاتلتك، واستعنت بالله عليك، وقد أكثرت الكـلام في قتلـة عـثمان، فادخل في الطّاعة، ثمّ حاكم القوم إليّ؛ أحملك وإيّاهم على كتاب الله، فأمّا تلك التـي تريدها فهي خدعة الصبيّ عن اللبن[1]، ولعمـري لـئن نظـرت بعقلـك دون هـواك

---

١. اشارة إلى ما ذكروا من ان معاوية قال لجرير: اني قد رأيت رأياً، قال جرير: هات قـال: اكتـب إلى عـليّ أن يجعل لي الشام ومصر جباية، فان حضرته الوفاة لم يجعل لاحد من بعده في عنقي بيعـة، وأسـلّم إليـه هـذا الأمر واكتب إليه بالخلافة. قال جرير: اكتب ما شئت... الخ... الإمامة والسياسة : ١١٥.

لتجدني أبرأ الناس من دم عثمان، واعلم يا معاوية أنّك من الطلقاء الذين لا تحلّ لهم الخلافة، ولا تعقد معهم الإمامة، ولا تعرض فيهم الشورى.[١]

نجد في هذا النصّ قول أمير المؤمنين عليه السلام: «وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل منهم فسمّوه إماماً كان ذلك لله رضى». والذي يبدو للنظر للوهلة الأولى من هذا النصّ أنّه سلام الله عليه يقرّ للشورى - شورى المهاجرين والأنصار - أن تكون مصدراً لشرعية من تختاره الشورى للحكم، وبهذا يكون هذا النصّ قد أقرّ شرعية الشورى السابقة على الحكم، أي: الشورى التي منها يستمدّ الحاكم شرعيته ونفوذ حكمه.

غير أنّ التأمل في هذا النصّ - وفي غيره من النصوص والقرائن التي تكتنفه - : يهدي إلى أنّ هذا الكلام قد جرى مجرى الاستدلال الجدلي الذي يؤخذ فيه الخصم بما يلتزم به أو يزعمه[٢]، فيكون ذلك أبلغ في إلجامه وإلزامه، وقطع الحجّة عليه وإعذاره،

---

١. الإمامة والسياسة: ١١٣-١١٤.

٢. وفي القرآن الكريم نماذج من هذا النوع من الاستدلال الجدلي حكاه الله سبحانه وتعالى عن لسان أنبيائه العظام، فقد حكى عن لسان إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام مرة انه قال لقومه حين قالوا له: ﴿أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ۞ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٢-٦٣]، وحكى سبحانه تعالى - أيضاً - عن لسان إبراهيم في جدال كلامي مع قومه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٨]، وحكى الله سبحانه تعالى - أيضاً - عن يوسف على نبينا وآله وعليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم﴾ - أي إخوته - ﴿بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ - إلى أن يقول تعالى: - ﴿قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِن كُنتُمْ كَاذِبِينَ ۞ قَالُوا جَزَاؤُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ - إلى أن يقول تعالى: - ﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ۞ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّا إِذًا لَّظَالِمُونَ﴾ [يوسف: ٧٠ و٧٤-٧٥، و٧٨-٧٩].

وبما أنّ نظرية الشورى السابقة للحكم كانت هي النظرية التي كان يروّج لها معارضو عليّ عليه السلام - ولا سيّما معاوية بن أبي سفيان - ويتبنّونها؛ فقد ألزم عليّ صلوات الله عليه معاوية بها؛ ليكون أقطع لعذره، وأشدّ في الحجّة عليه.

هذا ومن أجل ان يتّضح ما ذكرناه؛ نفصّل الحديث حول هذا النصّ ضمن عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى:

إنّ ممّا لا شكّ فيه - وتؤكّده النصوص المتواترة القطعيّة المأثورة عن عليّ عليه السلام - أنّه كان يرى نفسه الإمام والأمير والخليفة الشرعي للمسلمين، المعيّن لذلك من قبل الله بنصّ رسول الله «صلى الله عليه وآله»، وقد ذكر لنا التاريخ كثيراً من احتجاجاته وكلماته التي صرّح بذلك فيها. فمن ذلك - على سبيل المثال -:

١ - ما رواه ابن قتيبة في «الإمامة والسياسة» من كلامه مع أبي بكر وعمر ومن معهما - حين أُوتي به ليبايع أبا بكر بعد وفاة رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» - ، قال:

> الله الله يا معشر المهاجرين؛ لا تخرجوا سلطان محمّد في العرب عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقّه، فو الله يا معشر المهاجرين؛ لنحن أحقّ الناس به، لأنّا أهل البيت، ونحن أحقّ بهذا الأمر منكم ما كان فينا القاري لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المطّلع بأمر الرعية، المدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم بالسوية. والله إنّه لفينا، فلا تتّبعوا الهوى؛ فتضلّوا عن سبيل الله، فتزدادوا من الحقّ بعداً. فقال بشير بن سعد

الأنصاري: لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا عليّ قبل بيعتها لأبي بكر ما اختلف عليك اثنان.[١]

٢- وما رواه المؤرّخون من مناشدته رهطاً من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الرحبة بالكوفة - فيهم: أبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وغيرهما - قائلاً:

أنشدكم الله رجلاً سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول لي - وهو منصرف من حجة الوداع بغدير خم -: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللهمّ وال من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحقّ معه كيفما دار، اللهمّ من أحبّه من الناس فكن له حبيباً، ومن أبغضه فكن له مبغضاً»؟ إلا قام فشهد؟ فقام إليه رجال فشهدوا أنّهم سمعوا رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول ذلك.[٢]

٣- وما رواه الرواة والمؤرّخون ورواه الشريف الرضي رحمه الله في النهج: من كلام له عليه السلام يتعرّض فيه لمن عدلوا بالخلافة عنه عليه السلام، يقول فيه:

قد خاضوا بحار الفتن، وأخذوا بالبدع دون السنن، وأرز[٣] المؤمنون، ونطق الضالّون المكذّبون، نحن الشعار والأصحاب، والخزنة والأبواب، ولا تؤتى البيوت إلّا من أبوابها، فمن آتاها من غير أبوابها سمّي سارقاً.[٤]

٤- وما رواه الرضي رحمه الله في النهج، والآمدي في «غرر الحكم» من قوله عليه السلام:

---

١. الإمامة والسياسة: ٢٩.

٢. تمام نهج البلاغة: ٦٦٤، نقلاً عن: خصائص النسائي: ٤٠، وأنساب الأشراف ٢: ١٥٦، وتاريخ الخلفاء: ١٩٣، وغير ذلك من المصادر.

٣. أرز: انقبض وثبت و أرزت الحية: لاذت بجحرها ورجعت إليه.

٤. نهج البلاغة، تحقيق السيد جعفر الحسيني، (الخطبة ١٥٤): ٢٢١.

أين الذين زعموا أنّهم الراسخون في العلم دوننا كذباً وبغياً علينا؟ أن رفعنا الله ووضعهم، وأعطانا وحرمهم، وأدخلنا وأخرجهم، بنا يُستعطى الهدى، ويُستجلى العمى، إنّ الأئمّة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم، لا تصلح على من سواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم.[1]

٥- وما رواه الشريف الرضي رحمه الله في النهج - أيضاً - من قوله عليه السلام :

فأين يُتاه بكم وكيف تعمهون؟ وبينكم عترة نبيكم، وهم أزمّة الحقّ، وأعلام الدين، وألسنة الصدق، فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن، وردوهم ورود الهيم العطاش.[2]

٦- وقال عليه السلام - في ما رواه جماعة من الرواة، منهم: ابن عبد ربّه في «العقد الفريد» وابن الجوزي في «المناقب» والوزير الآبي في «نزهة الأديب» وغيرهم في غيرها واورده الرضي رحمه الله في نهج البلاغة - :

أما والله لقد تقمّصها ابن أبي قحافة، وإنّه ليعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من الرحا، ينحدر عنّي السيل، ولا يرقى إليّ الطير .. [إلى أن قال:] فيا عجباً ! بينا هو يستقيلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته - لشدّ ما تشطّرا ضرعيها - ، فصيّرها في حوزة خشناء، يغلظ كلمها، ويخشن مسّها، ويكثر العثار فيها، والاعتذار منها .. [إلى أن يقول:] حتّى إذا مضى لسبيله، جعلها في جماعة زعم أنّي أحدهم، فيا لله وللشورى! متى اعترض الريب فيّ مع الأوّل منهم حتّى صرت أقرن إلى هذه النظائر؟! لكنّي أسففت إذ أسفّوا، وطرت إذ طاروا ... [إلى آخر الخطبة].[3]

---

١. نفس المصدر، (الخطبة ١٤٤): ٢٠٧.

٢. نفس المصدر، (الخطبة ٨٧): ١١٧.

٣. العقد الفريد ٤: ١٠٠، و: نهج البلاغة (الخطبة ٣): ٢٤.

٧- وما رواه ابن قتيبة في «عيون الأخبار» وابن عبد ربه في «العقد الفريد»، ورواه الرضي - أيضاً - في النهج من قوله عليه السلام:

لا يقاس بآل محمّد (صلى الله عليه وآله) من هذه الأمّة أحد، ولا يستوي بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصية والوراثة، الآن إذ رجع الحقّ إلى أهله، ونقل إلى منتقله.[1]

هذه النصوص - وغيرها الكثير الذي بلغ حدّ التواتر - تدلّ بما لا مجال فيه للشكّ أنّ عليّاً عليه السلام إنّما كان يرى أنّ أهل البيت - وهو في مقدّمتهم - هم الذين عيّنهم الله للإمامة والخلافة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولم يهمل الرسول أمر الخلافة بعده، ولم يجعلها شورى بين المسلمين. فما ورد في كلامه ممّا يدلّ بظاهره الأوّليّ على كون الخلافة بالشورى إنّما هو مجاراة لخصومه الذين كانوا يدّعون ذلك ويروّجون له، فكان صلوات الله عليه وآله يريد بذلك إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم، وأخذهم بحجّتهم التي يحتجّون بها على غيرهم، كما فعل صلوات الله عليه مع أبي بكر وعمر حينما احتجّا على أهل السقيفة من الأنصار بكونهم أولياء محمّد وعشيرته وأقرباؤه، فهم أحقّ بالخلافة من الأنصار، قال صلوات الله عليه: «احتجوا بالشجرة واضاعوا الثمرة»[2]، وقال أيضاً في ما روي عنه صلوات الله عليه: «وا عجباه، أتكون الخلافة بالصحابة ولا تكون بالصحابة والقرابة».

وقال الشريف الرضي رحمه الله، وروي له شعر في هذا المعنى:

فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم   فكيف بهذا والمشيرون غيّب

١. عيون الأخبار (لابن قتيبة) ١: ٣٢٦، والعقد الفريد ٣١: ١٢٣، ونهج البلاغة (الخطبة ٢): ٢٤.

٢. نهج البلاغة (الخطبة ٦٧): ٨٧.

وإن كنت بالقربى حججت خصيمهم   فغيرك أولى بالنبيّ وأقرب[١]

الملاحظة الثانية:

ومما يؤكّد ما ذكرناه في الملاحظة الأولى - من كون استدلاله بالشوري واعتبارها مصدراً لشرعية الحكم إنّما كان استدلالاً جدليّاً يجاري فيه الخصم أخذاً له بما التزمه على نفسه - : ما نجده من تأكيد خصومه على قضيّة الشورى، والاستناد إليها لإضفاء الشرعية على منافستهم لعليّ في الخلافة، ومعارضتهم له في ذلك.

توضيح ذلك: أنّ المُراجع المتتبّع للمصادر التاريخيّة يجد أنّ مصطلح الشورى والاستدلال بها كمصدر لشرعية الحكم لم يتردّد على الألسن قبل الشورى التي عيّنها عمر، ولا استند إليها أو عمل بها من تقدّم على عمر.

ثمّ إنّ عمر حين ابتدع الشورى - التي عيّنها في ستّة، وجعل الخلافة لواحد من الستة يختارونه من بينهم - ؛ بدأ أعضاء هذه الشورى يطمحون إلى الخلافة التي أصبحوا منها قاب قوسين أو أدنى، وبدأ المجتمع الإسلامي - أيضاً - ينظر إليهم بصفتهم مرشّحين للخلافة! وبذلك: فُتح باب جديد من التنافس في الخلافة على مصراعيه. ولذلك نجد أنّ أوّل من فتح باب الخلاف مع الخليفة الجديد - وهو عليّ عليه السلام - هما اثنان من أبرز عناصر هذه الشورى، وهما: طلحة والزبير، كما نجد - ولأوّل مرة في المناقشات التي جرت بين المتنافسين - : استغلال قضيّة الشورى واعتمادها أساساً لشرعية التنافس مع الخليفة الشرعي الذي لم يجتمع المسلمون على خليفة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) كاجتماعهم عليه!

---

١. نفس المصدر (قسم الحكم): الحكمة: ١٩٠.

فلنقرأ النصّ التاريخي الذي يحكي لنا قصّة أوّل خلاف استحدث على خليفة المسلمين عليّ عليه السلام بعد البيعة له، وما تبع ذلك من الأحداث والمواقف المعارضة التي نجد فيها استغلالاً واضحاً لقضيّة الشورى من قبل المعارضين:

يقول ابن قتيبة في «الإمامة والسياسة»:

وذكروا أنّ الزبير وطلحة أتيا عليّاً بعد فراغ البيعة، فقالا: هل تدري على ما بايعناك يا أمير المؤمنين؟ قال عليّ: نعم، على السمع والطاعة، وعلى ما بايعتم عليه أبا بكر وعمر وعثمان. فقالا: لا، ولكنّا بايعناك على أنّا شريكاك في الأمر، قال عليّ: لا، ولكنّكما شريكان في القول والاستقامة والعون على العجز والإود، قال: وكان الزبير لا يشكّ في ولاية العراق، وطلحة في اليمن، فلمّا استبان لهما أنّ عليّاً غير مولّيهما شيئاً أظهر الشكاة، فتكلّم الزبير في ملأ من قريش، فقال: هذا جزاؤنا من عليّ، قمنا له في أمر عثمان حتّى أثبتنا عليه الذنب، وسبّبنا له القتل - وهو جالس في بيته - وكفى الأمر! فلمّا نال بنا ما أراد؛ جعل دوننا غيرنا، فقال طلحة: ما اللّوم إلّا أنّا كنّا ثلاثة من أهل الشورى كرهه أحدنا وبايعناه، وأعطيناه ما في أيدينا، فأصبحنا قد أخطأنا ما رجونا.[1]

ويقول - أيضاً -:

وذكروا أنّه لمّا نزل طلحة والزبير وعائشة البصرة؛ اصطفّ لها الناس في الطريق، يقولون: يا أمّ المؤمنين، ما الذي أخرجك من بيتك؟ فلمّا أكثروا تكلّمت بلسان طلق، وكانت من أبلغ الناس، فحمدت الله وأثنت عليه، ثمّ قالت: أيّها الناس، والله ما بلغ من ذنب عثمان أن يستحلّ دمه .. [إلى أن قالت:] وإنّ من الرأي أن تنظروا إلى قتلة عثمان فيقتلوا به، ثمّ يرد هذا الأمر شورى على ما جعله عمر بن الخطّاب.[2]

---

١. الإمامة والسياسة: ٧٠-٧١.

٢. المصدر نفسه: ٨٧.

ويقول - أيضاً - :

وذكروا أنّ علياً نادى طلحة بعد انصراف الزبير، فقال له: يا أبا محمّد، ما جاء بك؟ [يعني إلى البصرة، وما تلاه من تجييش الجيوش للخروج على عليّ عليه السلام]، قال: أطلب دم عثمان، قال عليّ: قتل الله من قتله .. [إلى أن يقول:] قال طلحة: فأنت أمرت بقتله، قال علي: اللهمّ لا، قال طلحة: فاعتزل هذا الأمر، ونجعله شورى بين المسلمين.[1]

ويقول - أيضاً - :

ذكروا أنّ معاوية كتب إلى عبد الله بن عمر كتاباً خاصّاً، فكتب إليه فيه في ما كتب: فأعنّا - يرحمك الله - على حقّ هذا الخليفة المظلوم [يعني: عثمان]، فإنّي لست أريد الإمارة لنفسي عليك، ولكنّي أريدها لك، فإن أبيت كانت شورى بين المسلمين.[2]

قال :

وكتب معاوية إلى سعد بن أبي وقاص كتاباً جاء فيه: أمّا بعد، فإنّ أحقّ الناس بنصرة عثمان : أهل الشورى والذين أثبتوا حقّه واختاروه على غيره، وقد نصره طلحة والزبير - وهما شريكاك في الأمر والشورى، ونظيراك في الإسلام - ، وخفّت لذلك أمّ المؤمنين، فلا تكرهنّ ما رضوا، ولا تردّنّ ما قبلوا، فإنّما نردّها شورى بين المسلمين.[3]

قال :

---

١. المصدر نفسه : ٩٥.

٢. المصدر نفسه : ١١٩.

٣. المصدر نفسه : ١٢٠.

وذكروا أنّ معاوية كتب إلى عليّ عليه السلام: أمّا بعد، فلعمري لو بايعك القوم الذين بايعوك وأنت بريء من دم عثمان؛ كنت كأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ولكنّك أغريت بعثمان المهاجرين، وخذلت عنه الأنصار، فأطاعك الجاهل، وقوي بك الضعيف، وقد أبى أهل الشام إلّا قتالك حتّى تدفع إليهم قتلة عثمان، فإذا دفعتهم كانت شورى بين المسلمين.[١]

فقد تبيّن لنا من هذه النصوص بوضوح أنّ قضيّة الشورى هي القضيّة الأساسية التي كان يضرب على وترها التيارات المعارضة لأمير المؤمنين عليه السلام بدءً من طلحة والزبير، واستمراراً بعائشة، وانتهاءً إلى معاوية بن أبي سفيان.

فكان من الطبيعي والمنطقي جدّاً أن يواجه هذا التحرّك الإعلامي المضلّل بطريقة تفقد الجهة المعارضة قدرتها على استغلال عنوان الشورى لضرب الخلافة الشرعية وإضعافها، وتسلبها حجّتها التي تحتجّ بها، وذلك بأن تردّ الحجّة عليها، وأن تُلزمها بما التزمت به على نفسها في ذلك، وذلك بالقول بأنّ الشورى التي أسّسها عمر لم تكن شورى بين عامّة المسلمين بحيث تشمل أهل البصرة والشام؛ بل كانت شورى محصورة بين المهاجرين والأنصار، لم تخرج عن دائرتهم، فإذا اجتمعت الشورى على رجل - وهو أمير المؤمنين فحسب؛ إذ لم تجتمع المهاجرون والأنصار على رجل بعد رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله﴾ غيره - : كان ذلك لله رضىً، وكانت بيعته ملزمة للآخرين من المسلمين ممّن يسكنون البلاد الأخرى البعيدة عن عاصمة المسلمين، كأهل البصرة والشام.

---

١. المصدر نفسه: ١٢١.

الملاحظة الثالثة:

إنّ العبارة التي جاءت في كتاب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى معاوية استُخدم فيها أسلوب الإيهام، أي أنّها توهم الطرف المقابل قبوله بالشورى، ولكنّه في واقع الأمر ليس قبولاً بالشورى؛ بل هو رجوع إلى النصّ على الإمامة والتعيين من قبل الله سبحانه وتعالى، إذ أنّ العبارة تقول: «وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل منهم فسمّوه إماماً؛ كان ذلك لله رضى». فالشورى هنا: مقيّدة باجتماع المهاجرين والأنصار، والشورى المقيّدة باجتماع المهاجرين والأنصار واتّفاقهم جميعاً في الرأي: يعني أنّ رأي عليّ عليه السلام وأهل البيت وأتباعهم من المهاجرين والأنصار يكون معهم ومن ضمنهم، فتكون هذه الشورى شورى موافقة لرأي المعصوم، مع أنّها سوف لا تسفر إلّا عن نتيجة واحدة، وهي: اختيار عليّ للإمامة والخلافة، وهو من نصّ الله على إمامته وخلافته، لأنّ الشورى التي تجتمع فيها كلمة المهاجرين والأنصار هي شورى تتضمّن - لا محالة - رأي بني هاشم وأهل بيت النبيّ وأنصارهم من المهاجرين والأنصار المعتقدين بنظريّة النصّ في قضيّة الإمامة، فلا يمكن أن تحصل شورى يجتمع المهاجرون والأنصار فيها إلّا كان رأي الإمام المعصوم ضمنها، ولا تجتمع على إمامة أحد إلّا كان الإمام الذي تقرّ إمامته هو ذلك الإمام الذي نصّ عليه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وجاء في حقّه التعيين للإمامة من الله سبحانه وتعالى.

فالذي نستنتجه من هذا العرض لنصوص الشورى: أنّ ما دلّت على شرعيّته ورجحانه نصوص الشورى في الكتاب والسنة إنّما هي الشورى المتأخّرة عن الحكم، أي الشورى التي يستعين بها الحاكم - بعد الفراغ عن شرعيّة حكمه - في إدارة شؤون المسلمين. وأنّ هذه الشورى محدودة بالأمور غير الواضحة التي لم يسبق من الله ورسوله فيها قول أو قرار.

البحث الخامس: صفات المستشارين

لقد اتّضح من البحث السابق أنّ الشورى التي أكّد عليها الشرع الإسلامي وتواترت فيه نصوصه هي الشورى التي يستعين بها صاحب القرار في ما يريد أن يتّخذه من قرار في الأمور التي لم يسبق لله أو رسوله فيها قول، ولم تكن من الأمور الواضحة التي لا يختلف فيها اثنان.

وهنا من المناسب أن نتعرّض للمواصفات التي ينبغي أن يتّصف بها من يستشار - بحسب المصادر الإسلامية - . فقد جاءت في النصوص الشرعية والمصادر الإسلامية الإشارة إلى مواصفات ينبغي توفّرها في من يستشار، ومواصفات أخرى ينبغي خلوّ من يستشار عنها.

ثمّ إنّ هذه النصوص كسائر النصوص التي أشرنا إليها سابقاً ممّا ورد في قضيّة الشورى، نصوص إرشاديّة لا تحمل حكماً شرعياً مولوياً إلزامياً، وغاية ما يمكن ادّعاؤه في بعضها كقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ هو مطلق المطلوبية والرجحان الشرعي، بالإضافة إلى رجحانها العقلي.

وبناءً على ما ذكرناه : فهناك مجموعتان من المواصفات تعرّضت لها الأحاديث في ما يخصّ المستشارين:

١- مجموعة منها ينبغي توفّرها في المستشارين، وهي التي نعبّر عنها بالصفات **الإيجابية** للمستشارين.

٢- ومجموعة أخرى ينبغي خلوّ المستشارين منها، نعبّر عنها بالصفات السلبية للمستشارين.

نعرض لهما في ما يلي بالترتيب:

■ المجموعة الأُولى: الصفات الإيجابية للمستشارين:

● الصفة الأُولى: العقل والرأي والحجى:

وهي بمعنى واحد، وهو: الفهم والحكمة ومعرفة بواطن الأُمور وأسبابها ونتائجها وما يترتّب عليها من الآثار الإيجابية والسلبية، وممّا يزيد الفهم نضجاً ووضوحاً: الخبرة الحاصلة بالممارسة الميدانية، والتجربة الاجتماعية، والمعايشة العملية. وقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة نختار نماذج منها:

١ - عن البرقي في «المحاسن» بإسناده:

عن منصور بن حازم عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله: (صلى الله عليه وآله) مشاورة العاقل الناصح: رشد، ويمن، وتوفيق من الله، فإن أشار عليك الناصح العاقل؛ فإيّاك والخلاف، فإنّ في ذلك العطب.[1]

٢ - وعن البرقي - أيضاً - في «المحاسن» بإسناده:

عن سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: استشر العاقل من الرجال الورع، فإنّه لا يأمر إلّا بخير، وإيّاك والخلاف؛ فإنّ مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا.[2]

٣- وعن البرقي - أيضاً - في «المحاسن» بإسناده:

١. وسائل الشيعة، أبواب أحكام العشرة، الباب ٢٢، الحديث ٦.

٢. المصدر السابق: الحديث ٥.

عن المعلّى بن خنيس، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ما يمنع أحدكم إذا ورد عليه ما لا قبل له به أن يستشير رجلاً عاقلاً له دين وورع. ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: أما إنّه إذا فعل ذلك لم يخذله الله، بل يرفعه الله ورماه بخير الأمور وأقربها إلى الله.[١]

٤- وعن أبي عليّ الطوسي في أماليه، بإسناده:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): استرشدوا العاقل ولا تعصوه؛ فتندموا.[٢]

● **الصفة الثانية: الورع والتقوى والخشية من الله سبحانه وتعالى:**

وقد جاء في ما سبق من الأحاديث ما يدلّ على ذلك، ويدلّ عليه أيضاً:

١- ما ورد في «الوسائل» عن البرقي في «المحاسن»:

عن موسى بن القاسم، عن جدّه معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: استشِر في أمرك الذين يخشون ربّهم.[٣]

٢- وروي عنه أيضاً عن أبيه عمّن ذكره:

عن الحسين بن المختار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال عليّ عليه السلام في كلام له: شاوِر في حديثك الذين يخافون الله.[٤]

٣- وعن الصدوق في «الخصال» بإسناد له:

---

١. المصدر السابق: الحديث ٧.

٢. مستدرك الوسائل (أبواب أحكام العشرة، الباب ٢١): الحديث ٤.

٣. نفس المصدر: الحديث ٣.

٤. نفس المصدر: الحديث ٤.

عن سفيان الثوري، عن الصادق عليه السلام أنه قال - في ما وعظه به -: وشاوِر في أمرك الذين يخشون الله عزّ وجل.[١]

- **الصفة الثالثة: العلم في ما يستشار فيه، وسعة الاطلاع:**

١ - فعن الآمدي في «الغرر والدرر»:

عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: خير من شاورت: ذوو النهى والعلم، وأولوا التجارب والحزم.[٢]

٢ - وعن «مصباح الشريعة»، قال:

قال الصادق عليه السلام: شاوِر في أمورك ما يقتضي الدين: من فيه خمس خصال: عقل، وعلم، وتجربة، ونصح، وتقوى.[٣]

- **الصفة الرابعة: التجربة:**

وقد مضى ما يدلّ على ذلك.

- **الصفة الخامسة: النصيحة وطلب الخير للمستشير:**

فلابدّ لمن يستشيره الإنسان في أمر: أن يعلم منه أنّه ناصح له فيما يشير عليه، لا ينوي في ما يقول ويبدي من الرأي إلّا خير المستشير ومصلحته. وقد دلّ على ذلك غير واحد من الروايات السابقة، ويدلّ عليه - أيضاً، وعلى غيره من الصفات المهمّة التي ينبغي توفّرها في المستشار -: ما رواه الحرّ العاملي في «وسائل الشيعة» عن محاسن البرقي بإسناده:

١. مستدرك الوسائل (أبواب أحكام العشرة، الباب ٢١): الحديث ٣.
٢. نفس المصدر (الباب ٢٠): الحديث ٩.
٣. نفس المصدر (الباب ٢١): الحديث ٦.

عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ المشورة لا تكون إلّا بحدودها، فمن عرفها بحدودها، وإلّا كانت مضرّتها على المستشير أكثر من منفعتها له، فأوّلها: أن يكون الذي تشاوره عاقلاً، والثانية: أن يكون حرّاً متديّناً، والثالثة: أن يكون صديقاً مؤاخياً، والرابعة: أن تطلعه على سرّك، فيكون علمه به كعلمك بنفسك، ثمّ يسرّ ذلك ويكتمه، فإنّه إذا كان عاقلاً انتفعت بمشورته، وإذا كان حرّاً متديّناً أجهد نفسه في النصيحة لك، وإذا كان صديقاً مؤاخياً كتم سرّك إذا أطلعته عليه، وإذا أطلعته على سرّك فكان علمه به كعلمك به: تمّت المشورة، وكملت النصيحة.[١]

● **الصفة السادسة: الأمانة، وكتمان السرّ:**

فقد دلّت الرواية السابقة على أنّ من جملة ما ينبغي أن يكون المستشار متّصفاً به: هو أن يكون أميناً، وكتوماً للسرّ، لا يُفشي سرّ من يستشيره، ولا يخونه في ما أفضى إليه من أسراره وقضاياه.

■ **المجموعة الثانية: الصفات السلبية للمستشارين:**

وهي: الصفات التي ينبغي خلوّ المستشار منها، ولا ينبغي مشورة من يتّصف بها، فإنّ قادة الشرع لم يكتفوا ببيان الصفات الإيجابية في المستشارين؛ بل أكملوا تعاليمهم ببيان الصفات التي لا ينبغي اتّصاف المستشار بها، وهي كما يلي:

● **الصفة الأُولى: السفاهة والحمق:**

فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه إذا صعد المنبر، قال:

---

١. الوسائل (أبواب أحكام العشرة، الباب ٢٢): الحديث ٨.

ينبغي للمؤمن أن يتجنّب مؤاخاة الماجن الفاجر، والأحمق والكذّاب .. [إلى أن قال:] وأمّا الأحمق فلا يشير عليك بخير، ولا يُرجى لصرف السوء عنك؛ وإن أجهد نفسه، وربّما أراد منفعتك فضرّك.[1]

•

- **الصفة الثانية: الشعور بالنقص والصغار:**

فلا ينبغي أن يكون المستشار ممّن يشعر في نفسه بالصغار والنقص، فقد روى عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

قال أبو عبد الله: يا عمّار إن كنت تحبّ أن تستتبّ لك النعمة، وتكمل لك المروءة، وتصلح لك المعيشة؛ فلا تستشر العبيد والسفلة في أمرك، فإنّك إن ائتمنتهم خانوك، وإن حدّثوك كذبوك، وإن نكبت خذلوك، وإن وعدوك لم يصدقوك.[2]

- **الصفات الثالثة والرابعة والخامسة: الجبن والبخل والحرص:**

فلا ينبغي للمستشار أن يكون جباناً ولا بخيلاً ولا حريصاً فقد روى الصدوق بإسناده:

عن محمّد بن آدم، عن أبيه، عن أبي الحسن الرضا، عن آبائه عليهم السلام عن عليّ صلوات الله عليه، قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): يا عليّ، لا تشاورنّ جباناً؛ فإنّه يضيّق عليك المخرج، ولا تشاورنّ بخيلاً؛ فإنّه يقصر بك عن غايتك، ولا تشاورنّ حريصاً؛ فإنّه يزيّن لك شرّها، واعلم أن الجبن والبخل والحرص غرائز يجمعها سوء الظن.[3]

---

١. نفس المصدر (الباب ١٥): الحديث الأول

٢. نفس المصدر (الباب ٢٦): الحديث ٢.

٣. نفس المصدر (الباب ٢٦): الحديث ١.

وقد جاء ما يقرب هذا النصّ في ما روي في «نهج البلاغة» من عهد الإمام أمير المؤمنين إلى مالك الأشتر قال صلوات الله عليه:

ولا تدخلنّ في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشره بالجور، فإنّ البخل والجبن والحرص غرائز شتّى يجمعها سوء الظنّ بالله.[١]

البحث السادس: الشورى والديمقراطية:

لقد تبيّن من الأبحاث الماضية - بوضوح - مدى التباين بين الشورى التي دعا إليها الإسلام وأكّدت عليه مصادر التشريع فيه، وبين الديمقراطية الغربيّة التي دعت إليها الليبرالية الحديثة. ويمكن تلخيص الفوارق الأساسية بينهما في النقاط التالية:

- **النقطة الأولى:**

أنّ الديمقراطية الغربية لا تعترف بأيّ مصدر للحقّ والعدل قبل الإنسان ورأيه، ولهذا فهي ترى آراء الناس هي المصدر الوحيد للحقّ والعدل. وعلى هذا الأساس: فإنّها تستند إلى آراء الناس في شرعية القانون والسلطة معاً.

أمّا الشورى الإسلامية فإنّها لا تعتمد آراء المستشارين المصدر الأساس للحقّ والعدل، لا على مستوى تشريع القانون، ولا على مستوى تعيين السلطة الحاكمة؛ بل ترى أنّ الله سبحانه هو المصدر الأساس لتعيين الحقّ والعدل على مستوى تشريع القانون وعلى مستوى تعيين السلطة أيضاً، وإنّما تعتمد آراء المستشارين مصدراً معيناً على القرار الذي يريد صاحب القرار اتّخاذه في شؤون الإدارة والتنفيذ، يضمن لصاحب القرار سلامة القرار على مستوى التنفيذ.

---

١. نهج البلاغة، باب الكتب، عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الاشتر حين ولّاه مصر.

إنّ في نظرية الشورى الإسلامية مقاييس للحقّ والعدل سابقة على الإنسان وعلى الشورى، وإنّما يستعين المستشير بأهل الرأي والمشورة في تطبيق رأيه وقراره على معايير الصحة والعدل المفروغ عن ثبوتها قبل المشورة والرأي.

فليست الشورى مصدراً لحقّانيّة الرأي وعدلانيّته، بل هي الأداة التي يستعين بها صاحب القرار للكشف عن الرأي الصائب المطابق للمعايير القبلية للحقّ والعدل.

- **النقطة الثانية:**

أنّ الديمقراطية لا ترى - ولا يمكنها أن ترى - نوعيّة الرأي ملاكاً للحقّ والعدل، بل هي مضطرّة إلى إتّخاذ الكميّة العددية، أو أمور افتراضية أخرى شبيهة لها: ملاكاً للترجيح وتعيين الأصوب من الآراء.

وذلك لأنّ تحديد الملاك النوعي ملاكاً للرجحان يعني: وجود مقاييس قبلية للصواب والرجحان، يتحدّد على أساسها الرجحان النوعي لرأي أو لمجموعة من الآراء على الآراء الأخرى، وهذا ممّا يناقض أساس الديمقراطية التي ترفض وجود معايير قبلية للصواب.

أمّا الشورى فإنّها تتّخذ الملاك النوعي مقياساً للرجحان، ولا تكون عملية الشورى إلّا عملية مخاض للآراء يقوم بها المستشير، فيعرض الآراء بعضها على بعض، ويعرضها جميعاً على المعايير القبليّة للصواب والسداد؛ ليختار منها أقربها للصواب. وبذلك تتميّز الشورى على الديمقراطية في أنّ ملاك الترجيح فيها هو الأصوبيّة، أي: الملاك النوعي، فقد يترجّح من الآراء رأي واحد وتهمل بقية الآراء؛ وإن كانت راجحة بحسب الملاك الكمّي والكثرة العددية كما يحكي القرآن الكريم عن قصّة ملكة سبأ، إذ قالت لرجال دولتها وقد اجتمعوا عندها للمشورة :

﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ * قَالُوا نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ * قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾.[1]

وكان رأيها أحصف الآراء وأقربها إلى الحكمة والتدبير، وقد جنّبت - برأيها هذا - بلادها وشعبها الحرب والذّلة والدّمار، مع أنّ المجتمعين عندها أجمعوا على خيار الحرب، فالملاك النوعي هو مقياس الترجيح في الشورى لا الملاك العددي والكمّي. وأمّا الديمقراطية فملاك الترجيح فيها ليس نوعياً، ولا يمكن أن يكون نوعياً - كما وضّحنا - ، بل الملاك الوحيد فيها للترجيح هو المعيار الكمّي، كالأكثرية وما يشبهه.

● **النقطة الثالثة:**

أنّ الديمقراطية تعتمد على تنافس الآراء، الذي لا ينتهي إلّا لصالح أحد الآراء المتنافسة، وإلغاء الآخر أو الآخرين إلغاءً مطلقاً، ولا يمكن للديمقراطية أن تسفر عن رأي جديد غير الآراء المتنافسة في حلبة الصراع.

بينما نجد الشورى معتمدة على تلاقح الآراء وتناقشها ممّا يؤدّي إلى تكامل الآراء، فقد تكون النتيجة التي تنتهي إليها الشورى رأياً جديداً يختلف عن كلّ الآراء المتناقش فيها، ويزيد عليها كمالاً ونضجاً وقرباً إلى الصواب.

فعملية الشورى عملية تقريب للآراء إلى الصواب، أمّا العملية الديمقراطية فهي عملية صراع وتنافس بين الآراء، لا ينتهي إلّا إلى سحق المنافس وطرده وإلغائه.

---

١. سورة النمل: ٣٢-٣٦.

● **النقطة الرابعة:**

أنّ الديمقراطية لا تفترض وجود مصدر للقرار قبلها، بل هي التي يسفر عنها القرار، أمّا الشورى فإنّها تفترض وجود مصدر للقرار قبلها هو الله سبحانه وتعالى ورسوله أوّلاً، وصاحب القرار الذي بيده الأمر ثانياً، وإنّما تعتبر الشورى عملية تمهيدية تعين صاحب الأمر الذي بيده القرار، وتعدّه لاتّخاذ القرار الصائب على ضوء المبادئ والأصول المقرّة من قبل الله سبحانه وتعالى.

البحث السابع: حول الحكم الشرعي للمشورة (أو الشورى):

الحقّ أنّ الأدلّة والنصوص الواردة في الشورى - والتي بحثناها في ما مضى - لا تدلّ على وجوب الشورى ولا استحبابها وجوباً أو استحباباً نفسياً مولوياً، بل النصوص الواردة كلها إرشاد إلى طريقية الشورى للصواب أو الأصوب من الآراء، وإلى النتائج العملية التي تترتّب عليها. وعلى هذا: فالحكم الشرعي للشورى يتبع ما لأجله تقام الشورى، وما يترتّب على المشورة والاستشارة، وحينئذٍ فالشورى في الأمور المباحة مباحة، وفي الأمور المستحبة قد تكون مستحبة، وفي الأمور الواجبة قد تكون واجبة. هذا على وجه الإجمال.

توضيح ذلك وتفصيله: أنّ الأمر الذي يوجد فيه خياران كلاهما مباح، كالذي يريد أن يتزوّج زوجة وتردّد بين امرأتين، كلتاهما صالحتان مستاويتان في وجوه الرجحان الشرعي: فله أن يستشير في اختيار إحداهما وتكون المشورة هنا مباحة. فإذا احتمل وجود وجه شرعي راجح في إحداهما خفي عليه ويحتمل أن ينكشف له من خلال المشورة؛ استحبّت المشورة هنا احتياطاً لحسن الانقياد.

والأمر الذي يوجد فيه خياران: أحدهما مستحب والآخر مباح، أو أحدهما مكروه والآخر مباح - وقد خفي المستحبّ والمكروه، واشتبه الأمر على صاحبه،

وعلم أنّ المشورة سوف تكشف عن وجه المستحبّ أو المكروه - ؛ كانت المشورة فيه راجحة عقلاً رجحاناً طريقياً. وإذا كان استحباب أحدهما أو مكروهيته احتمالياً، واحتمل أن ينكشف له الأمر بالمشورة؛ استحبّت له المشورة احتياطاً لحسن الانقياد.

والأمر الذي يوجد فيه خياران مشتبهان: أحدهما حرام والآخر غير حرام، أو أحدهما واجب والآخر غير واجب - وعلم صاحب الأمر انّ المشورة سوف تكشف له عن الواجب فيأتي به أو الحرام فيتجنّبه - ؛ وجبت المشورة وجوباً طريقياً؛ إن لم يمكنه الاحتياط، بأن يأتي بهما معاً، أو يتركهما معاً، وإلّا وجبت المشورة وجوباً طريقياً مخيّراً بينها وبين الاحتياط.

ثمّ إنّ المشورة قد تجب وجوباً نفسياً - لا طريقيّاً - بالعنوان الثانوي، كما لو أصبحت مشورة الحاكم - أو غيره - في أمر ما مع المؤمنين، أو مطلقاً في ظرف من الظروف مصداقاً من مصاديق: حفظ الدين، أو العدل، أو الأمر بالمعروف، أو عنوان آخر من العناوين الواجبة؛ بأن ترتّب ذلك العنوان على صرف المشورة، بغضّ النظر عن النتيجة التي تسفر عنها المشورة؛ فالمشورة هنا تكون واجبة وجوباً نفسياً بالعنوان الثانوي.

ولو أصبحت مشورة الحاكم - بما هي مشورة - في أمر ما مع الآخرين - فرداً أو جماعة من مسلمين أو غير مسلمين - مقدّمة وجودية لدفع ظلم، أو لتحقيق حقّ واجب، او إقامة عدل؛ وجبت المشورة حينئذٍ وجوباً مقدّمياً.

وكذا لو أصبحت المشورة - بنفسها - مقدّمة وجودية لأمر مستحبّ؛ أصبحت المشورة مستحبّاً مقدّمياً، وهو واضح.

ولله الحمد ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.